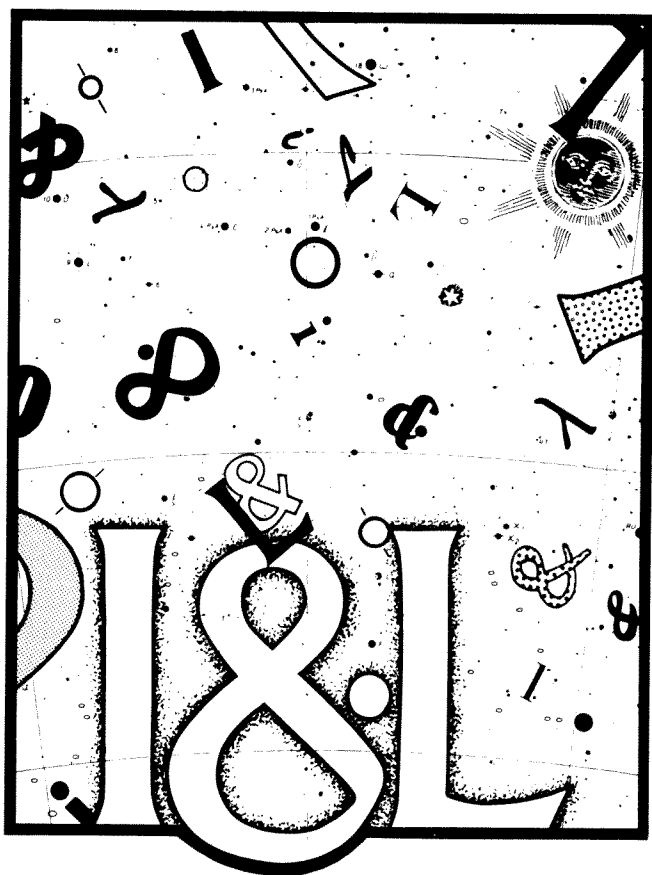


FALL 1988  
Vol 3 No 2



IDEOLOGIES & LITERATURE

JOURNAL OF HISPANIC AND LUSOPHONE DISCOURSE ANALYSIS



# IDEOLOGIES & LITERATURE

JOURNAL OF HISPANIC AND LISOPHONE DISCOURSE ANALYSIS



© 1988 The Prisma Institute Inc.  
Ideologies & Literature ISSN 0161-9225

*Ideologies & Literature* is published twice a year, in Spring and Fall, by  
**The Prisma Institute Inc.**

3 Folwell Hall  
9 Pleasant Street SE  
Univ. of Minnesota  
Minneapolis, MN 55455 U.S.A.  
(612) 625-9028

*Ideologies & Literature* welcomes articles written in English, Spanish, Portuguese and, in some cases, French. Manuscripts submitted should conform to the general approach of discourse analysis as outlined in the Editorial Statement (this issue, pp. 4-5). I&L generally does not publish book review articles; however, discussions of larger cultural issues raised by way of reviews of a book or ensemble of books will be considered.

Authors should submit three printed copies of the article. All submissions must follow the MLA Style Sheet (Third Edition). Authors of articles accepted for publication should be prepared to submit an electronic (computer) copy of the article in either MS-DOS format (IBM or compatible) or Macintosh. Exceptions to this diskette submission requirement will be made in extreme cases. Authors of unsolicited articles must include a self-addressed, stamped envelope. Opinions expressed by contributors to *Ideologies & Literature* are their own, and do not necessarily reflect the views of the Editorial Board or the Prisma Institute. In an effort to emphasize the importance of using non-discriminatory language, the Editorial Board and the Prisma Institute join the PMLA in urging contributors "to be sensitive to the social implications of language and to seek wording free of discriminatory overtones." The Editors reserve the right to edit any language that may be perceived or interpreted as in conflict with the above-stated policy.

Subscription Rates (per year):  
Individual: \$18.  
Institution: \$30.  
Student: \$12.

# IDEOLOGIES & LITERATURE

ISSN 0161-9225

ROBERTO REIS    HERNAN VIDAL  
ANTHONY N. ZAHAREAS  
Managing Editors

JAMES V. ROMANO  
General Editor

JOSE CERNA-BAZAN    NATALIA COSTA  
BERNARDITA LLANOS    FRANCISCO J. SANCHEZ  
Associate Editors

JUAN M. COMPANY (Univ. de Valencia)  
RUSSELL G. HAMILTON (Vanderbilt Univ.)  
RENE JARA (Univ. of Minnesota)  
CAROL KLEE (Univ. of Minnesota)  
JOSE-CARLOS MAINER (Univ. de Zaragoza)  
ANTONIO RAMOS-GASCON (Univ. of Minnesota)  
RONALD SOUSA (Univ. of Minnesota)  
NICHOLAS SPADACCINI (Univ. of Minnesota)  
CONSTANCE SULLIVAN (Univ. of Minnesota)  
JENARO TALENS (Univ. de Valencia)  
JORGE URRUTIA (Univ. de Sevilla)

## EDITORIAL NOTE

As of this issue *Ideologies & Literature* is redefining the focus of its endeavors. Twelve years ago, at the inception of this journal, our interest was to promote sociohistorical approaches to the study of Hispanic and Lusophone literatures. Our argument then was that although in Europe and Latin America these studies had been established as an important form of scholarship, few literary critics devoted their efforts to this concern in the United States. Nowadays, this situation has indeed changed, as sociohistorical studies regularly appear in existing journals. Presently, the problematic has shifted to another area: most of the studies published reveal a severe limitation in the scope of the questions addressed to the texts involved. We and other journals regularly receive material whose only intent is to interpret one particular ensemble of poems or short stories, one particular play or novel by bringing to bear on them historical or sociological data in order to interpret the texts themselves, without situating them within the larger scope of the general problems of cultural production in the Hispanic and Lusophone areas. Compared to the state of the arts several years ago, no doubt this kind of scholarly material is an important step forward. Yet we feel the conditions now exist for even more significant progress.

In the last decade many literary critics in the fields in our purview have branched out into political discourse, film and mass media analysis, and studies of every day life. No doubt this trend is the result both of the institutional crises these societies have undergone in the last decades or other deep reform of their structures. This is why the issue of reCanonization has become so urgent in the last few years: in the minds of most sociohistorical critics, the outcome of those crises and changes should also be reflected in the texts institutionally designated for study and the kinds of possible readings brought to bear on them. But at this point it must be recognized that behind issues of reCanonization loom larger questions about the

definition of culture and the sense of cultural production and of the role of the intellectual. Literary recanonization requires a vaster perspective within the realm of discourses as social phenomena. Furthermore, once such perspectivization is attempted, the unexpected outcome is that the literary critic discovers that specialization in purely literary matters turns out to be not only a severe restriction to other possible achievements in discourse analysis, but also a limitation in the understanding of new possible meanings of literature as a social institution. Perhaps this is the main reason for the contemporary erosion of literature as a privileged form of institutionalized discourse.

All these considerations have convinced us of the need to refocus the purview of *I&L*. As of now we shall be promoting the broader and more fruitful field of studies in cultural production and cultural discourse analysis in the Hispanic and Lusophone areas. In this respect, for the purpose of providing guidelines for the material submitted for publication in *I&L*, the following aspects should be taken into account: First, we understand cultural discourse analysis as the study of forms of representation in any walk of life, and in any scholarly discipline, that attempt to define the ways in which society and human activity may be reproduced and/or changed. Literature is certainly one form of such discourse, but not the privileged one. Thus, we shall be entertaining publication of analyses dealing with any form of cultural production, not only literature.

Finally, we are confessing our expectation that this refocusing of *I&L* will have some influence in a reorientation of the academic understanding of the profession of literary critic in the Hispanic and Lusophone literatures. Indirectly we are proposing that we should also be critics of cultural production because the social demands of contemporary history are erasing the well-delineated scholarly compartments of the past.

—The Editors

# IDEOLOGIES & LITERATURE

Vol. 3, No. 2, Fall 1988

## GALDOS AND LIBERATION THEOLOGY

*Rodolfo Cardona*

9

## CUESTIONES DE METODO: "SISTEMA" Y "PROCESO" EN LA LITERATURA DE NUESTRA AMERICA

*Beatriz González Stephan*

23

## ON PESSOA'S CONTINUED CENTRALITY IN PORTUGUESE CULTURE

*Ronald W. Sousa*

39

## "NECIAS MUJERES": MISOGYNY AND LIBERALISM IN ESPRONCEDA

*John Beverley*

51

## LAS IDEAS ESTETICAS DE FEIJOO

*José A. Valero*

63

## ENLIGHTENMENT AND RELIGIOUS ORATORY IN EIGHTEENTH-CENTURY SPAIN

*Gwendolyn Barnes*

115

## LEZAMA LIMA Y EL "INSULARISMO": UNA PROBLEMATICA DE LOS ORIGENES

*Arnaldo Cruz-Malave*

185

THE COMMITTED CHARACTER OF GUIMARÃES ROSA'S  
AESTHETIC REVOLUTION

*Eduardo F. Coutinho*

197

CULTURAL AND SOCIOLINGUISTIC CONFLICTS OF ANGOLAN  
NARRATIVE DISCOURSE

*Phyllis Reisman-Butler*

217

THE IDEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF NEWS PHOTOGRAPHY:  
THE CASE OF EL SALVADOR

*Robin K. Andersen*

227

LA CAMARA AMERICANA DE COMERCIO EN LA LUCHA  
IDEOLOGICA EN MÉXICO

*Angela Delli Sante*

267

LA DECONSTRUCCION DE LIMA

*Guido A. Podestá*

349



---

---

## GALDOS AND LIBERATION THEOLOGY

Rodolfo Cardona  
*Boston University*



In his essay "Galdós and His Time,"<sup>1</sup> Francisco Ayala has declared that after the crisis of the Christian world and shortly after the break of the Church's unity, the writer assumed in the Western World the spiritual authority that the clergy exercised during the Middle Ages. Therefore, it behooved him the task of presenting a worldview, of offering an interpretation of reality, of proposing the rational and behavioral norms that would orient people in their everyday lives; and that this was the function that Galdós fulfilled all along his creative career. Furthermore, Ayala points out, this function is not based on a given body of coherent doctrine or on a system of fixed and well established rules but, instead, on the dictates of a rationality whose only guide is the book of Nature. Of, course, in the bourgeois society of the XIXth century, the followers of the old dogmatic order still remained and still had a fast hold on the people of the most traditional social strata; however, they were forced to function, in spite of themselves, within the Liberal system, as champions of the old, no longer prevailing world that refused to die.

This last presidential election with its campaign full of indictment against Liberalism and the triumph of the "champions of the old, no longer prevailing world" shows how appropriate is Ayala's analysis and how relevant are Galdós' novels still today. Illustrative of this situation is the following excerpt from a letter Galdós wrote to a con-

servative friend, the novelist José María de Pereda, in response to the latter's criticism of Galdós' ecumenical novel *Gloria* :

If I have presented the freedom of worship as preferable, even in Spain, to religious unity, I didn't have to rack my brains to find examples; merely to call attention to those really civilized countries which, no matter what anyone says, are all culturally superior to ours, to this wretched Spain, educated under the Catholic unity and which is, to a great extent, the most irreligious, the most blasphemous, the most antisocial and most corrupt country in the world. There is no nationality, religion or sect that is not better than ours.

You may argue [he continues] : "this is not the fault of the Catholic unity, but of the Liberalism which corrupted our mores. We were good before, but starting with 1812 we have been spoiled." I will answer to that argument that if Liberalism has destroyed (with the mere influence of three or four nincompoops, as you say) this beautiful moral edifice, it was because the edifice was not worth much to begin with.<sup>2</sup>

The religious theme in the early novels of Galdós (those of his *primera época* ) responds to a problem to which the 1870 Constitution had referred in a much discussed article: "the religious problem which disturbs the homes offers contradictions that scare us, because if on the one hand, the lack of religious beliefs loosens or breaks the moral and civic bonds that constitute the family, on the other, fanaticism and overly devout practices produce the same effects." As Ayala remarks, anyone who has read *The Family of León Roch* will immediately recognize the quid of the dilemma posed by this article in the 1870 Constitution (p. 26).

The struggle between reasonableness and intolerance, then, constitutes the core of the early novels' theses: science and intelligence succumb to fanaticism and intolerance in *Doña Perfecta* ; religious prejudices or ill-understood religion stand in the way of Gloria's happiness with the Jew Daniel Morton or of Rosalía's with the Protestant

minister Horace Raynolds in the two novels that bear the two heroines' names; and, in *The Family of León Roch*, the protagonist's rationalist and freethinking principles turn out to be totally ineffectual before the intransigence and fanaticism of his wife María Egipcíaca. Even though these problems are presented and identified within a Spanish situation, as is evident in the reference made, for instance, to the article in the 1870 Constitution, they are still presented by Galdós as abstractions and without any hint towards a program of action. He still sees these problems as a wider fight against the intolerance of "provincialism," as Ezra Pound understood so well.<sup>3</sup> His program of action was presented by Galdós much later, in the novels of his very last period, all written in the XXth century.

In the newspaper chronicles collected by Alberto Ghirardo in Volume VI of the so-called "unpublished works" of Galdós,<sup>4</sup> there is one dated November 20th, 1885, in which Don Benito comments upon the extracts of Pope Leo XIII's encyclical letter, *Inmortale Dei*, published in the *Journal de Bruxelles*. In this article Galdós quotes directly, emphasizing certain words with italics, the following paragraph of that encyclical:

To recriminate those Catholics whose piety and disposition to obey faithfully the resolutions of the Holy See are notoriously known, *because they hold opinions different from ours on a variety of points*, would constitute a veritable injustice. Even worse would be to suspect their faith or to accuse them of having betrayed it. *Writers, and newspapermen should never lose sight of this.*

And Galdós comments: "And so we have the Holy See coming out in defense of the Catholics who have been wronged by the Clerical Press and taking them and giving them protection." This defense Galdós holds as the new and positive stance of the Church in this encyclical. What he sees that has not and cannot change, however, is its attack on the sovereignty of the people as the real foundation of the State. On this subject Galdós writes:

The idea that the State is nothing but the masses governing themselves, cannot be accepted by the Holy See. Neither does it or will it ever accept that since all power emanates from the people, the State cannot feel obliged towards God nor actively pursue any religion (pp.281 and 283 respectively).

Earlier in the same year, on the 5th of April, 1885, Galdós had published another article on the occasion of the celebration of Labor Day—May First—in which he referred to what was vulgarly known as "the flipping of the omelette:"

Everything has changed. The extinction of the race of tyrants has brought about the exhaustion of the race of liberators. I speak of tyrant in the old sense, because it turns out that tyranny continues, only that now we are the tyrants who before were the victims and martyrs; the middle class, the bourgeoisie, which in the past fought against the clergy and the aristocracy until it destroyed both with the appropriation of church properties [*desamortización*] and the breaking of inheritance ties [*desvinculación*]. Mysterious evolution of human affairs! The people take possession of the wealth accumulated for centuries by the privileged classes. With this wealth the bourgeois fortunes, industries, and the large railroad and navigating companies are created. And it turns out that the disinherited of the past become the privileged of the present. The fight returns, with different combatants, but, in essence, continuing the same. What is the meaning of this? That the have-nots, always more numerous, attack those who have, who are the minority, but who are strengthened by the protection of the State. The State defends property acquired by legal means, with the complete pretermission of moral law. But the people do not give up. The Church does not dare protect the helpless, fearing to be the losers in the end if the poor turn out to be the winners. It places itself on the side of the constituted powers and of the property owners. At bottom there is, then, a great similarity with the situation of fifty years ago.<sup>5</sup>

We can see Galdós gradually coming closer to facing Spain's real problems in terms of what he estimates to be the erroneous position taken by the Church with regard to the possibility of guiding its flock towards a more just social and economic world. Instead, the Church tried to regain the power it lost through the laws enforced by Mendizábal, by inducing its wealthy flock to bequeath it the wealth that in great measure they had acquired through these earlier expropriations, a move that would merely continue the economic stagnation of the country.

In 1905 Galdós wrote a novel, *Casandra*, in dialogue form, which he turned into a play in 1910. In this work he begins to focus on the problem of large fortunes falling into the hands of the Church instead of going to those who would use it to invest in agriculture and industry and thus help the country's economy and with it the plight of the people. Casandra's crime against the tyrannical Doña Juana prevents the execution of her new will which would have excluded the members of her family in favor of the Church, and saves the situation with the expediency of a *deus ex machina*. She, with her criminal action—she murders the old lady—makes it possible for this great wealth to become active and productive in the hands of Doña Juana's relatives. The moral dilemma that Galdós proposes in *Casandra* is that of tyrannicide. Under what circumstances is this type of action justified and even beneficial to society? Saint Thomas Aquinas had already dwelled on this problem in his *De Regimine Principium* (Ch.VI, Bk.I), as had also Padre Mariana in his *De Rege et Regis Institutione*.

For the first time in *Casandra* Galdós presents a violent solution to a problem of economic and social injustice. Keep in mind, however, the following facts: first, that Casandra's action is motivated by her indignation towards Doña Juana's decision to split her union with her common-law husband, with whom she has had two sons; second, that Doña Juana has also decided to take Casandra's sons away from her in order to educate them apart from what she considers a bad influence on the children; third, that instead of urging Rogelio to legalize his union with

Casandra, as a true Christian would have done, Doña Juana is forcing him to marry someone else whom she considers more suitable for her plans. In other words, Casandra is motivated to commit her crime by Doña Juana's tyrannical decisions to dispose of her, of Rogelio and of their children in the name of an ill-understood religion. But it also happens that Casandra's crime has a liberating influence upon the entire family and, as a consequence, Doña Juana's fortune will be put back to work productively, hopefully to benefit its members as well as society. Although Galdós does not give an explicit idea, in the novel's denouement, of what the outcome of this inheritance will mean, there is nothing earlier to prevent us from believing that Doña Juana's nephews, Alfonso and Ismael, will not carry out their agricultural and industrial projects now that they have the means to do so.

In 1901 and 1904 Galdós had published two interesting articles in the review *Progreso Agrícola y Pecuario*, in which he had presented the plight of agriculture in Spain: "the large property owners, heirs of land or buyers of those estates that had been taken away from the Church, are now fleeing from them, abandoning them to the routinizing and greedy hands of tenants who exploit what is there without creating anything new nor improving what does not belong to them." And he adds later, "we are going to be the losers if we do not begin the enormous task of ennobling the farmer, of making him the gentleman, of making him rich and wise so as to make it possible for him to become part of the highest and most powerful of social classes." In 1904 he enlarged upon these themes.<sup>6</sup>

If Spain did not heed Galdós' advice to ennoble farmers and to transform them into gentlemen, as he had asked in 1901, he himself, in 1909, in a fantasy entitled *The Enchanted Knight*,<sup>7</sup> converted a nobleman, an absentee landowner of the type described in 1901, into a peasant to make him find out, the hard way, what was wrong with his shortsighted behavior, with his squandering of his inheritance.

It is in this novel, written by Galdós in the threshold between light and darkness, that is to say, shortly before he

became totally blind, where we find his most revolutionary statements which, curiously enough, he backs with texts from the Church Fathers rather than with those of Social writers—which he obviously knew—thus pointing the way to a present-day practice by liberation theologians.

I will not discuss the entire novel but will instead concentrate on a passage which occurs in Chapter XVIII called "What the Knight Saw and Heard in the Miserable and God Forsaken Place Called Boñices." As punishment for his ill-suited and unproductive behavior, as much towards himself as towards society, the noble gentleman called Tarsis is magically turned by the Mother—who represents Spain—into a peasant who is called upon to perform all sorts of hard labor in the guise of a peon. From time to time he comes upon Mother-Spain, usually at critical moments, during the pilgrimage which constitutes his *bildung*, an experience that, hopefully, will regenerate him and, through him, his country.

Boñices, the place where he arrives as a companion to the Mother—known in this place as "Miss Mary"—is one of those truly God-forsaken villages in the midst of nowhere, surrounded by totally barren land, which makes one wonder how the people who live in it manage to survive. Such is Boñices, a place that once boasted of having one hundred and twenty-five inhabitants but now "no matter how you figure it out, you can't come up with more than thirty-two." No one comes to this place fearing the tertian fevers which have killed most of its inhabitants: "From this rot died the doctor and the pharmacist..." says one of the old timers, to which an old woman replies:

We live better since God took the doctor away...  
The only curse we have is lack of food... Let 'em bring us bread. To scare off death all we need is bread...  
We no longer have young girls in this town; they've all gone to Soria or Burgos to become maids or som'thing worse. There are no young men neither; some went to serve the King, others were lured by the Indies; they've all gone and ther's no one left here to dance and no one hears no more the playing of a guitar... (p.218)

An old man, formerly a teacher but now with no one to teach, muses: "What is life? A death that eats. What is death? A life that fasts. Let us live while we die slowly..." (p.220)

It is no wonder that some of those present propose "to gather all those still alive in Boñices, together with the inhabitants of the nearby villages, men, women, old and young, and armed with stakes or with rifles or what-have-you, hurl ourselves through fields and roads towards the Governor's House in Soria, and once there, with cries, shots and dealing blows right and left, demand and obtain the right to live."

In this increasingly explosive gathering an old woman rises and utters the only bit of Marxian thought that is probably found in a Galdós novel:

—Do you get what I'm sayin'? That you make those here capitalists and those here rich people, whoever they are, send to an old flunkey from the neighborhood the money that's left over to them so that he can lend it to you for your needs and charge you a dollar for every five you get. Have you heard of such usury? Shall I tell you what? When you take that money you should never return it; keep what's yourn. And when one of them thieves comes to try to c'ollect, receive him with blows, for good old Cernuda's here to bury usurers sooner 'n Christians (p. 226).

—Calm yourself down, Celedonia,—said the Mother—we shouldn't go so fast as all that in trying to right the wrongs that afflict the world. Against usury and avarice the Church Fathers have already said more than you or I could. I recall this severe maxim: "The avaricious rich are thieves who rob in the public highways, despoil the travellers, and convert their houses into dens where they hide what they have taken from others." If I'm not mistaken this was written by Saint John Chrysostom.

—You are right—said the priest [a very liberal priest who lives with his housekeeper with whom he has had several children], and Saint Basil has come up with another lashing for the rich: "When



we give the wherewithal for the subsistence of those in need, we are not giving them what's ours; we are giving them what's theirs."

To which the old teacher added:

—My children and fellow-citizens: it's not because I say it but because it comes from Saint Augustine and so, keep these truths engraved in your minds: "Whosoever possesses the land is unfaithful to the laws of Christ..." And, wait a bit, remember also this one from Saint Ambrose: "The land has been given to all men in common. No one call himself owner of what is left to him after having satisfied all his natural needs."

—Saint Gregory was even stronger than that,—replied the priest: "Greedy man, return to your brother what you have unjustly taken from him."

And the teacher proceeded as follows:

—Beloved neighbors, brothers in the martyrdom of Boñices, hear this one by Saint Gregory of Nazianzus: "He who tries to become the owner of everything, to possess it wholly and to exclude his fellowmen from a third or a fourth of it, is not a brother but a tyrant, a cruel barbarian, or better, a wild animal." So? What do you think? Are you beginning to find out that you shouldn't be asking for what's yours but that you should just take it? Well, go to it, men! If the Holy Fathers of the Church should not convince you, you should remember what Aunt Rocacha from Barahona used to say: "In the bowl of Mr. Swine, dig in your spoon and say: what's yours in mine." (pp. 226-228)

Such talk should prepare us for what Galdós wrote in 1912, at the end of his "National Episode" *Cánovas*, that much quoted paragraph which begins: "Alarming as the word Revolution may be, if you don't come up with a less terrifying one, you won't have any other recourse but use it if those among you don't wish to die from the acute state

of lethargy that has attacked the tired body of your country."<sup>8</sup>

\* \* \*

It may amaze us to find Galdós putting the quoted text from the Church Fathers in the lips of the people of Boñices, a real place in the geography of Spain but at the same time a symbol for much of the misery that afflicted vast forsaken regions of his country at the time. But one has to keep in mind that he wrote *The Enchanted Knight* in 1909, the year of Barcelona's "Tragic Week," the news of which shook much of the Western World. In the novel, written between July and December of 1909, a character speaks of "burning the Carmelite convent of Almazán;" the events of the "Tragic Week" occurred between July 26th and August 1st of that year. There is no question but that these events must have contributed to put Galdós into an indignant mood.

Besides the intrinsic interest of this fantastic novel, Galdós has given the present-day readers a text that has currency within the political situation prevalent in several of the so-called Third World countries. But there is a puzzling aspect about his knowledge of the Patristic texts quoted in such profusion. These texts had to be gleaned from a veritable mass of writings by the Church Fathers, texts that, it appears, had been suppressed for centuries and were only known to Patristic scholars. An examination of all the encyclical letters written by Pope Leo XIII, which Galdós knew well, including those dealing with social topics such as *Rerum novarum*, has not yielded a single mention of any of the quoted Church Fathers. Although much of the literature written today by the "Liberation Theologians" also omit quotations from these Church Fathers in preference to those from more recent social philosophers and political pragmatists such as Marx and Lenin, the fact is that there has been a reawakening of interest in recent years in precisely those Fathers of the Church quoted by the characters in the Boñices episode.

Charles Avila, a Philippine student of Theology who earned a Master's degree in Social Philosophy at the Divine Word Seminary in the Philippines, made a compilation of texts under the title *Ownership: Early Christian Teaching*, which was published in 1983.<sup>9</sup> This was the by-product which emerged from his research for his master's thesis. "As I had to do that dissertation," he tells in the Preface to his book, "I started wondering whether there might be any philosophers of the period of the Roman Empire who had anything significant to say about the ownership concept. Church History classes had introduced us to the 'fathers of the church,' and I had noted some of their criticisms of usury. I wondered whether they had more to say on that subject, as well as on the matter of ownership in general." So he dug into the Latin and Greek originals; he scoured the four-volume index to Migne's monumental three hundred and eighty three volumes of the *Patrologiae Cursus Completus* and thus he found that, indeed, the early Christian philosophers Clement of Alexandria, Origen, Cyprian, Lactantius, Basil the Great, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, John Chrysostom, Ambrose and Augustine, all of them, had a good deal to say about these matters. In his Conclusion Avila traces the process that led to the suppression of these early teachings and of the early experiments in *koinonia*—as this early Christian socialism was known—and he writes:

Thus, the message of the primitive Church and the patristic philosophy of ownership, both of which contradicted the practices of the institutional Church, were progressively buried and forgotten, or else relegated to a world of uncrucifiable generalities and highly spiritualized realities. In any case, now the early Christian socialist doctrine would become one of institutional Christianity's best-kept secrets (p. 153).

If Avila is correct, how did Galdós get hold of this little anthology of texts that he quoted in *The Enchanted Knight*? Notice, that of the ten Fathers singled out by Avila as important for his purpose, six are quoted in Galdós' text.

One more, Origen, was used by Galdós in a different context in both *Cassandra* and *The Reason of Unreason*, of 1905 and 1915, respectively. Having carefully examined Galdós' library on several occasions, I am at a loss to even venture a guess as to how he came upon this selection of texts so appropriately used in his 1909 novel and so up to date now. The Nicaraguans' claim of a Christian socialism imbedded in the teachings of the Church does not seem such an outrageous claim after reading *The Enchanted Knight*.

Not less interesting than this question is the fact that Galdós preferred to use in the revolutionary episode of his novel the texts of the Church Fathers instead of more easily available ones by, for instance, Proudhon, whose famous treaty on ownership he had in his library. The same way he managed to put in the lips of Celedonia some Marxist thoughts, he could have easily managed to make use of other appropriate materials from social philosophers of the XIXth century. The fact is that he carefully chose the Church Fathers because he wanted to show the ultra Catholics in his country that these ideas about ownership, usury, etc., were not the invention of atheists inspired by the Devil, but part of the teachings of the early Christian Church. Very wisely Galdós made ironic use of the homeopathic principle *similia similibus curantur*.

Although we cannot doubt the sincerity of Galdós' beliefs about social justice when he wrote his last works, we must keep in mind that he was not primarily a practical political activist—in spite of his leadership in the Republican-Socialist Coalition—but an artist, a writer, whose pen, within the decorum of self-imposed artistic bounds, was always put to the service of educating his fellow Spaniards, as Ayala reminded us, and of advancing enlightened views concerning social and economic justice, something he did repeatedly in his newspaper articles and in protest letters sent to various heads of government. He understood, however, the difference between this type of direct political activity and the writing of novels and plays which, no matter how committed he was to fighting the evils of his time, never became political pamphlets. As

several contemporary writers have understood, there is a need to pay attention to formalistic demands as well as to pressing desires for political commitment. Galdós' use of irony, therefore, cannot be interpreted in terms of skepticism. He deeply knew and felt what Spain's shortcomings were and, with Cervantine irony, instructed his fellow Spaniards about them in the hope that they would bring about some desired changes. He refused, however, to preach to them. His irony is his subtle way to direct their thinking in the right direction. Through his novels Galdós is also training the reader to read intelligently and to reject surface meanings. Thus, Galdós was able to fulfill the modern author's function, in Ayala's words, of "proposing the rational and behavioral norms that will orient people in their daily lives."

#### NOTES

<sup>1</sup> Francisco Ayala, *Galdós en su tiempo* (Santander, 1978), pp. 24 and 25. Other quotes from this work will be indicated in parentheses within the text.

<sup>2</sup> Quoted in *Caminos abiertos por B. Pérez Galdós* (Madrid, 1977), p. 119. It is interesting to note that the discourse we are confronting in this excerpt could very well be applicable to the United States of 1988 if we substitute any of the many patriotic clichés that were used during the recent election for "religious unity." What remains clear is that the distrust of Liberalism continues to plague us today as it did in Galdós' time.

<sup>3</sup> In his essay "Provincialism the Enemy," *Selected Prose 1909-1965* (London, 1973), p.159, Ezra Pound writes :

"Provincialism consists in:

(a) An ignorance of the manners, customs and nature of people living outside one's own village, parish, or nation.

(b) A desire to coerce others into uniformity.

Galdós, Turgenev, Flaubert, Henry James, the whole fight of modern enlightenment is against this. It is not of any one country. I name four great modern novelists because, perhaps, the best of their work has been an analysis, a diagnosis of this disease. In Galdós it is almost diagram-

matic: a young civil engineer from Madrid is ultimately done to death by the bigots of "Orbajosa", solely because he is from the Capital, and possessed of an education. His own relatives lead in the intrigue for his suppression."

It is uncanny, as I write this quotation, how Pound's definition of "provincialism" and his description of the plot of *Doña Perfecta* fit into the recent experience of our presidential election in which Dukakis was crucified and defeated because he happened to be from Massachusetts!

<sup>4</sup> "Alrededor de una encíclica," *Cronicón (1883-1886)*, Benito Pérez Galdós, *Obras inéditas*, ed. Alberto Guirardo, Vol. VI (Madrid, 1924), p.281.

<sup>5</sup> "El 10 de Mayo," *Política española*, B.P.G., *Obras inéditas*, Vol IV, T II (Madrid, 1923), pp. 268-269.

<sup>6</sup> "Rura," and "¿Más paciencia...?" were gathered in the volume *Memo-randa* (Madrid, 1906), pp. 247 ff and 253 ff. The quotation in the text comes from p. 252.

<sup>7</sup> Benito Pérez Galdós, *El caballero encantado* ( Madrid, 1909). All quotations have been made from this first edition. Pages will be indicated in parentheses in the text.

<sup>8</sup> *Cánovas* (Madrid, 1912), p.278.

<sup>9</sup> Orbis Books (Maryknoll, N.Y., 1983). Pages will appear in the text in parentheses after each quotation.

---

---

## CUESTIONES DE METODO: "SISTEMA" Y "PROCESO" EN LA LITERATURA DE NUESTRA AMERICA

Beatriz González Stephan  
*Universidad Simón Bolívar*

Habitualmente se maneja el término de América Latina para designar un supuesto —y no menos recortado— conjunto continental de países hispano y luso parlantes sin advertir que corresponde más bien a la jerarquización que los sectores y gustos dominantes históricamente han canonizado. Es lo que Pedro Henríquez Ureña generosamente habilitaba en sus *Corrientes Literarias* (1945), donde la inclusión del Brasil se hacía a partir de un criterio que permitía agrupar las literaturas en lengua latina.<sup>1</sup>

Por esta vía, que privilegiaba la comunidad lingüística de la vieja Romanía, también el Caribe de lengua francesa fue uno de los primeros sectores de las Antillas no hispanas que comenzó a ser considerado como un área literaria posible de ser adscrita a la literatura latino-americana.

En todo caso, el término de Latinoamérica pareciera utilizarse en el sentido más restringido de "Hispanoamérica", en el que implícitamente sólo se jerarquizan las culturas y, por ende, las manifestaciones en lengua española.

En el uso corriente, "Hispanoamérica"- "Latinoamérica" se intercambian, no advirtiendo que se hace un traslado mecánico de las implicaciones semánticas de la una a la otra, cuando ya en estos momentos la misma necesidad que demanda la dinámica histórica del continente requiere superar la limitación que envuelve el concepto de "Hispanoamérica", y obliga a replantear adecuadamente los al-

cances de lo que vamos a entender y manejar por América Latina.

Vale puntualizar que más que una cuestión terminológica es una cuestión de principios metodológicos. La redefinición del referente o campo de trabajo no es algo dado naturalmente, y su establecimiento también está determinado por las nuevas condiciones históricas. Recordemos que nomenclaturas como "Nuevo Mundo", "América Española", "Iberoamérica", "Indoamérica" o simplemente "América" encierran además de una perspectiva ideológica un proyecto político-cultural.

Así, cuando en las últimas décadas la atención de los estudios literarios empieza a dirigirse hacia el área del Caribe y reclamar el descuido de que ha sido objeto, también advierte en primer término el carácter plural, heterogéneo y diversificado de su especificidad cultural. Entonces devienen ciertas posiciones que suelen marcar tajantemente la diferencia entre la cultura continental —que suponen relativamente más homogénea porque la siguen pensando a partir del marco conferido por la tradición colonial— y las culturas antillanas, realmente tan heterogéneas entre sí que entorpecen casi su consideración en tanto unidad.

En estos casos, se toma la América Latina y el Caribe como si fuesen dos conjuntos cualitativamente diferenciados, tanto por la variedad y la complejidad lingüística, étnica y cultural como por el desfase de sus procesos históricos. Se habla así de una unidad para el Caribe insular, pero como un conjunto a contrapelo, yuxtapuesto a la otra unidad formada por las culturas continentales. América Latina y el Caribe serían, de este modo, dos áreas que coexistirían en una dualidad irreductible.

Pensamos que esta apreciación es el producto de una lectura de la realidad que en ambos casos resulta ideologizada: por un lado, en el caso de las culturas continentales, se ha institucionalizado una dimensión homogenizadora, que, al mutilar la pluralidad cultural, ha construido una imagen unidimensionalizada y no menos distorsionada de la realidad; y, por otro lado, en el caso del área antillana cuando se la ve como conjunto zonal, cualquier intento de comprensión de la región pareciera trasladar la percepción



acentuadamente heterogénea que se da en el nivel empírico de la realidad al nivel teórico de elaboración.

De este modo, en el Caribe proliferan las diferencias; es presentado como un espacio plurilingüe. El continente latinoamericano aparece como un mundo uno; su unidad ha sido fabricada a partir del supuesto de su unidad lingüística: la primacía de las lenguas de origen latino.

Pero veamos: creo que nos sorprendería saber que en Guatemala —para sólo dar un ejemplo de un país centroamericano— además del español hay grupos sociales que hablan quiché, cakchiquel, mam, kekch'i y 40 dialectos indígenas más, que obviamente son productores de discursos ficcionales; en Bolivia, no sería de extrañar que más bien primaran el aimara, el quechua, el guaraní y 45 lenguas más; en Perú, país declaradamente bilingüe, se habla también el aimara, el jibaró, además de una variedad de dialectos quechuas. Pero resulta que también pertenecen al conjunto continental la Guyana, cuyas manifestaciones literarias se dan en inglés, creole, hindi, urdu y arauaco. Surinam, donde a pesar de ser el holandés el idioma oficial, buena parte de los productos culturales se dan en sranantongo, indostánico, javanés, arauaco y caribe.

Esta pequeña muestra de la heterogeneidad no sólo lingüística sino también étnica y cultural que se vive en las tierras continentales pone en la picota la insuficiencia de los términos de "Hispanoamérica" y aún más el de "Latinoamérica" cuando en su uso solamente connotan aquella América de origen europeo, colonial y blanca.

Obviamente que ante tales evidencias —entre las cuales no mencionamos la Guayana francesa y la complejidad que al respecto ofrece el Brasil— podemos adelantar algunas conclusiones previas:

1) El carácter plurilingüe que caracteriza las formaciones sociales y culturales de esta América no es privativo del área caribeña; si bien en esta zona la coexistencia de diferentes etnias y lenguas se hace más patente y contrastiva, en las diversas regiones continentales no lo es menos: puede variar el grado y el tipo de heterogeneidad cultural entre sociedades con una gran diversidad étnica y lingüística como Trinidad-Tobago, Santa Lucía, Surinam, Gu-

yana, Bolivia, Paraguay, Panamá, Guatemala) y sociedades étnicamente más homogéneas (Argentina, Uruguay, Chile) donde la heterogeneidad cultural se concreta de otra manera.

2) Si bien se hace legítimo y necesario determinar regiones culturales a manera de conjuntos zonales que presenten características propias en tanto variables de otros conjuntos, la diferencia cualitativa que media entre la América Latina y el Caribe podría no resultar tan decisiva e insalvable. La semejanza estaría dada no tanto por presentar formaciones culturales idénticas en sus contenidos, sino en la *analogía* de sus estructuras, el carácter de sus contradicciones y la semejanza de sus procesos históricos.

3) El proceso comparativo que tenderá a imponerse por estas vías, no podrá limitarse a establecer relaciones entre aquellas manifestaciones literarias continentales y antillanas dadas en la misma lengua sino que deberá suponer un tipo de trabajo que opere con categorías conceptuales translingüísticas. La familiaridad que algunos críticos ya han visto entre *Vidas secas* (1938) del brasileño Graciliano Ramos y la obra del mexicano Juan Rulfo *Pedro Páramo* (1955), por ejemplo, habría que intensificarla hacia el área caribeña construyendo una red de conexiones: se me ocurre la cercanía que pudiera haber entre el mismo *Pedro Páramo* y *The Hills Were Joyful Together* (1953) del jamaicano Roger Mais. Tampoco puedo dejar de pensar que el Gerard de la novela *Sena* (1905) del haitiano Fernand Hibbert es pariente ideológico del Julián de *Todo un pueblo* (1899) del venezolano Eduardo Pardo y del Alberto Soria de *Idolos rotos* (1901) de Manuel Díaz Rodríguez, los cuales rezuman el aire decandentista de la crisis finisecular. Y Cuba, Uruguay y Barbados se me integran en esta literatura nuestra cuando puedo trazar un hilo de continuidad entre *Un mundo de cosas* de José Soler Puig, *El astillero* de Onetti y *The Castle of my Skin* de George Lamming. También en un intento más osado se podrían establecer relaciones entre poetas como Francis Williams —que, aun siendo un negro jamaicano libre, escribe odas al gobernador Haldane— con los yaravíes y poemas de corte neoclásico del peruano Mariano Melgar, y toda la problemática

de esta literatura que vaticina más que el período de la Emancipación, el cambio de las condiciones históricas de dependencia de la América Latina en relación a la nueva fase expansiva del capitalismo europeo a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Y para seguir dentro de los discursos ficcionales grafémicos, hay una serie de manifestaciones híbridas que revelan el carácter diglósico de la cultura de los vencidos, pero que vertebrada a un tronco común podría constituir el eje de la otra historia literaria latinoamericana: pienso, por ejemplo, en la poesía de Hualparri-machi Mayta, donde en forma alterna va combinando versos en español y en quechua; Johannes King, negro de la tribu cimarrona matuari de Surinam, testimonia sus campañas de proselitismo cristiano entre los cimarrones usando el sranatongo; Antoine Dupré y Juste Chalatte ya utilizan el francés y el creole haitiano a comienzos del siglo XIX; muchos escriben en sus diversos patois como Claude McKay (Jamaica), Gilbert Gratiant (Martinica), Pierre Lauffer (Curazao), sin olvidar el modo como la estructura del habla de sectores populares ha permeado en un proceso de transculturación las obras de Arguedas, Rulfo, Guimarães Rosa, Nicolás Guillén, Pales Matos, entre muchos.

Otro tanto sucede en la tradición oral, donde se ha podido ver un parentesco entre modalidades de expresión y personajes que, con otros nombres, se hacen presentes en muchos países: son los cuentos de Ti-Jean, Compé Lapin y Compé Zamba en Martinica y Guadalupe; los cuentos de Bouqui y Malice en Haití; las *banderitas* en Curazao; los *odó*, *ondrofenitori*, *agersitori* en Surinam; Kenewo y tío tigre en Venezuela; los cuentos del hombre araña Anancy, que aparecen en Guyana, Jamaica, Curazao, Belice y Surinam; hasta el *Spiderman* de la serie norteamericana que llena las horas de televisión de los niños de ambos continentes es deudor de esta tradición popular, oral, afroamericana.

Con esta abigarrada muestra de manifestaciones discursivas ficcionales, que atraviesan con un similar grado de problematicidad el continente latinoamericano incluyendo el Caribe, hemos querido mostrar que si bien pue-

den establecerse relaciones de contigüidad que rebasan el área insular, nacional o continental para estimular el entramado de *un* sistema literario, también con esta perspectiva de conjunto se podrían diseñar y explicar con más pertinencia las variables y diferencias entre los diversos subsistemas o subconjuntos literarios, ya sea de todo el Caribe insular, o solamente anglófono vs. el francófono, del área andina, de Centroamérica, o de los países básicamente hispanos de la cuenca del Caribe.

Lo que está en juego es la posibilidad de establecer los fundamentos metodológicos que permitan comprender las manifestaciones culturales de nuestra América como un sistema de vasos comunicantes. Naturalmente esta perspectiva está elaborada bajo la conciencia de que la organicidad de una literatura depende más de la crítica que de la propia literatura. Es obvio que los textos dialogan entre sí y que sus sistemas de producción tienen convergencias efectivas y verificables, pero es el pensamiento crítico el que descubre esos vínculos, los interpreta, y hasta propone y formula otros cuya legitimidad es fundamentalmente teórica.<sup>2</sup> Entonces, bien pudiera suceder que la disgregación de una literatura tenga que ver más con las limitaciones del pensamiento crítico que con su desarticulación o que con el carácter desmembrado de su base histórico-social.

Creemos pues que el reto que se impone para los estudios literarios latinoamericanos es la construcción de un sistema capaz de dar cuenta de las variables de este sistema; no sólo detectar las formaciones socio-culturales iguales, sino poder establecer conexiones entre estructuras homologables.

4) En virtud de todo lo anterior, sería una aporía lamentable a estas alturas considerar bajo el término de "América Latina" solamente aquellos países y literaturas hispanos, luso y hasta franco hablantes, pretendiendo con ello configurar el conjunto a partir de la unidad lingüística cónsona con el sentido etimológico de la palabra.

El perfil de la "latinoamericanidad" no se resuelve como algo demarcado por límites geográficos, etno-lingüísticos o antropológicos. Resulta discutible pretender elaborar un sistema literario a partir del criterio de unidad lin-

güística si nos enfrentáramos a otra serie de casos y argumentaciones también por lo demás refutables. De nuevo, veamos algunos ejemplos:

a) El mismo Vicente Huidobro escribió libros de poemas en francés, sin embargo no lo estudiamos dentro de la literatura francesa; José María Arguedas tiene relatos publicados en quechua; Bruno Traven, de origen alemán y radicado en México, escribió sus novelas en ambos idiomas; Guillermo Enrique Hudson escribió en inglés, pero la historia literaria argentina lo reclama para sí; y gran cantidad de autores que han escrito y están produciendo su obra fuera del contexto latinoamericano (Vargas Llosa, Cortázar, Skármeta, Cristina Peri Rossi, Cesaire, Cabrera Infante) no dudaríamos incluirlos en la literatura de nuestra América. Ante estos casos la noción restringida de América Latina fundamentada en la unidad lingüística resulta inoperante.

b) Ahora, independientemente de la lengua, tampoco dudaríamos en considerar como latinoamericanas obras cuyo referente inmediato elude este contexto: *Las Posibilidades del odio* de la mexicana María Luisa Puga transcurre en Kenya; un cuento reciente de Sergio Ramírez, *Heilige Nikolaus*, se ubica en Alemania al igual que *No pasó nada* de Antonio Skármeta; *A Bend in the River* de Naipaul se refiere al Africa; *Temporada de ángeles* de Lisandro Otero rehace desde una perspectiva periférica la historia de la Inglaterra de Cromwell; sin olvidarnos que al interior del mismo continente existe un diálogo intercultural: *El reino de este mundo* de Carpentier (¿novela cubana?, ¿novela haitiana?) más bien pertenece a toda una familia de pueblos que han tenido una historia común.

c) Ya pareciera vislumbrarse la insuficiencia de basar un sistema literario en el criterio de la unidad de la lengua. Un sistema puede ser multilingüe. Pero ¿eso no implicaría incorporar también la literatura del Canadá, la de los Estados Unidos o la española y portuguesa en aras de ese plurilingüismo cultural? Evidentemente que no, aunque hay varias historias literarias que así lo han hecho.<sup>3</sup>

Lo que fundamenta la posibilidad de constituir un sistema literario latinoamericano que dé cuenta de la totali-

dad y variabilidad de sus manifestaciones culturales es la consideración de América Latina como un fenómeno histórico-cultural. La comunidad de sus *condiciones históricas* es lo que permite establecerla como un conjunto que se caracteriza por compartir situaciones políticas, sociales, económicas y etno-culturales semejantes. Es su condición histórica —como ex-colonias, dependientes, tercermundistas— lo que define y fundamenta no sólo la mancomunidad de su destino sino la especificidad de la heterogeneidad de sus manifestaciones culturales.

Es la *América Nuestra* de Jose Martí la que enmarca y traza el espacio que deberíamos recuperar en tanto unidad socio-política, es decir, en tanto conjunto históricamente semejante. Naturalmente que la comunidad de condiciones históricas se ha ido acentuando. Hace un siglo probablemente el Caribe anglófono tenía nexos más estrechos con la metrópoli inglesa que con el resto de las islas antillanas y zonas continentales.

Son también las mismas necesidades de la realidad y las circunstancias históricas del presente siglo que han ido acercando nuestros pueblos. Y es a partir de ello que también se están haciendo los esfuerzos por estudiar y comprender sus procesos sociales y culturas. Parafraseando al mismo Martí, recordemos que apuntaba, no sin agudeza, que no podía haber literatura —en este caso— "latinoamericana" hasta que no hubiera "Latinoamérica".

Son las circunstancias de la realidad histórica las que obligan a que las ciencias sociales —y entre ellas los estudios literarios— se apremien para construir andamiajes conceptuales que permitan no sólo entendernos, sino también saber cómo enriquecer nuestras sociedades en aras de una historia más justa.

La *unidad* de la América Latina no supone *unicidad*, en el sentido de volverla un mundo *uno*: unidimensionalizar sus productos culturales, reducirla, mutilar aquellas partes que resultan disonantes con la imagen preconcebida de una totalidad armónica. Es más bien la unidad entendida como una totalidad heterogénea, donde las contradicciones y variables se ven articuladas a un eje común. La unidad conferida por condiciones históricas comunes no

significa que tenga *una* literatura. Pero el sistema que integre esa literatura deberá dar cuenta de las diversas manifestaciones y modalidades discursivas, bien sea para agruparlas en subconjuntos regionales de menor o mayor alcance, bien sea para establecer relaciones dialógicas entre formaciones y tipologías discursivas espacial e históricamente distanciadas.

El diseño de un sistema literario de carácter latinoamericano que comprenda el área caribeña como un conjunto integrado a esta totalidad sólo es posible si se considera la mancomunidad de condiciones históricas.

Sin embargo, lejos de suponer que un sistema literario es el resultado de la *suma* total de las obras, en el sentido de que sea una descripción más o menos representativa de las empiricidades, es más bien un modelo teórico, una abstracción de los fenómenos concretos. Es una herramienta conceptual, que, elaborada a partir del estudio de la realidad concreta, nos permite apropiarse y conocerla. En tanto modelo no sólo describe sino *explica* los discursos del imaginario social. Pero sólo podrá dar *razón* de ellos en la medida que los comprenda como una de las modalidades en que se expresa la historia de las formaciones sociales; en la medida que logre explicar por qué en un período una determinada sociedad produce para sí también determinadas representaciones simbólicas.

Los productos culturales no establecen de por sí esas conexiones; su puesta en relación y la elaboración de un nivel superior de sentido que las hermane u oponga es trabajo de la ciencia literaria. No es que la labor sistematizadora invente esas vinculaciones; tampoco las descubre como si estuvieran pre-establecidas por una mano oculta; construye esa red a base del análisis y observación de los fenómenos concretos. Por consiguiente, aunque las necesidades actuales demanden a la crítica abordar conjuntos literarios como expresión del imaginario de las formaciones sociales, los estudios parciales —ya sean de carácter monográfico, metodológicamente enmarcados dentro de una perspectiva más textualista— son necesarios puesto que pueden alimentar la construcción del sistema.

Tal vez sea importante advertir que en la elaboración de un sistema literario de un conjunto tan vasto y complejo como el de la literatura de la América Latina éste debe ser pensado a manera de un *archisistema*, que a su vez articule o integre subsistemas a manera de eslabones englobantes. Con este criterio no se verán en absoluto invalidados los estudios de las literaturas nacionales y regionales. Por el contrario, esta sintaxis de subsistemas —ya se trate de las literaturas gráficas en una misma o en varias lenguas, de las manifestaciones orales, de textos que constituyan una contracultura— permitirá entender las variedad de respuestas a situaciones históricas comunes. Y es precisamente el proceso de la historia nacional/regional o latinoamericana, según el caso, que operará en calidad de eje vertebrante de los diferentes subsistemas literarios.

No estamos pensando que cualquier sistema deba presentarse como una agenda de motivos temáticos. Una buena cantidad de trabajos abocados a presentar un panorama global del área antillana resuelven su especificidad cultural a base de una lista de contenidos programáticos (literatura de la esclavitud, de Africa como origen, como utopía, rechazo de la civilización europea, el exilio, el viaje, el antiimperialismo, el compromiso político, la apología de la negritud). Con todo el lastre ahistoricista que conllevan estos enfoques, encasillan la literatura en compartimentos estancos desgajándola de la sociedad y extrapolándola del proceso histórico.

Un sistema cultural es un modelo teórico; se elabora a partir de un corpus cualitativa e históricamente acotado. La perspectiva ideológica que controla la investigación definirá la mayor o menor amplitud o representatividad de este corpus, el cual estará a su vez demarcado por coyunturas históricas que trazarán los límites de un estado relativamente sincrónico. De otro modo, las formaciones sociales constituyen una estructura histórica que pueden ser analizadas en términos de períodos históricos, siempre y cuando se jerarquice su estado relativamente estable.

Por consiguiente, la relación entre *sistema* y *período* literario se hace bastante estrecha. Así como un sistema literario representa un modelo explicativo de las realidades



en cuestión —y por lo tanto no refleja o traduce en particular cada fenómeno empírico— el diseño de los períodos de una literatura debe dar cuenta del proceso de transformación estructural del sistema, y advertir, primero — como señalaran tanto Bajtin como José Carlos Mariátegui en cierta oportunidad<sup>4</sup>— el diálogo entre las formas culturales del pasado y del presente; y, segundo, considerar los períodos literarios como formaciones histórico-culturales, cuya determinación no debe apoyarse en los acontecimientos epidérmicos sino en los cambios profundos de una sociedad.

Así pues, la construcción de un sistema literario no significa concebirlo como una totalidad estática. Es historia, por lo menos en dos medidas: porque comprende las realidades culturales como una de las modalidades —en este caso ideológica— en que se expresa una sociedad; y, porque esas modalidades sufren transformaciones a lo largo del tiempo, sólo posibles de ser comprendidas si se las entiende en tanto *procesos*.

La historia de una literatura es el proceso de uno o varios sistemas literarios. En este sentido, el sistema también debería resolverse como la sintaxis histórica de los diversos conjuntos literarios. Engarzar los diferentes *períodos-sistemas* de las diversas literaturas de nuestra América también bajo un eje vertebrador que los muestre como *variables históricas* de condiciones históricas comunes.

Veamos de nuevo unos ejemplos que pueden ilustrar siempre la *analogía* de los procesos, por lo menos en el carácter de sus contradicciones: durante el siglo XIX, gran parte de los países latinoamericanos declaraban políticamente su emancipación; sin embargo, esta situación no significó un cambio sustancial de las estructuras socio-económicas: se mantuvo la esclavitud durante décadas, no hubo transformaciones en cuanto al régimen de la propiedad de la tierra, nuevas condiciones de dependencia fueron propiciadas por el avance del liberalismo económico de Francia e Inglaterra; en fin, los estados independientes devinieron en repúblicas formales ingresando en el nuevo orden internacional bajo el modelo de un conservadurismo liberal (Halperin Donghi, Faletto, Ricaurte Soler,

José Luis Romero, Kaplan). En casos extremos, Bolivia se convierte en república a través de un acta en 1825. Haití, primer país antillano y latinoamericano que no sólo se declaró independiente en 1801 sino que abolió su esclavitud en 1794 convirtiéndose luego en un estado con emperador. Por otro lado, islas del Caribe anglófono (como Trinidad, Jamaica, Granada, Las Bahamas, Barbados, Santa Lucía), sin dejar de seguir siendo colonias del imperio británico hasta muy entrado el siglo XX (obtienen sus independencias entre 1962 y 1980), abolen su esclavitud entre 1834 y 1838.

Tenemos, *grosso modo*, un cuadro contradictorio: repúblicas democráticas que mantienen el régimen esclavista; colonias que eliminan la esclavitud; países, como el Brasil, que logran una independencia pacífica (1822) convirtiéndose en imperio con régimen esclavista. Evidentemente que si tomamos en cuenta los acontecimientos de carácter formal o superficial —es decir las fechas— el panorama histórico y literario de la América Latina aparece como un mosaico desincronizado y arrítmico. Pero si observamos los cambios profundos y los comparamos no por la igualdad de las situaciones sino por la analogía de las condiciones en que se dan los cambios, podemos articular en un eje común estas situaciones tan variables. En estos casos, lo que resulta limitante es una concepción lineal de los procesos sociales, que, al no ser capaz de apuntar a niveles más profundos en su lectura de la realidad, disgrega las historias de los diversos países como procesos irreconciliables.

Obviamente lo que nos interesa destacar con el ejemplo anterior es que, a despecho de la heterogeneidad y particularidad de los procesos señalados, el liberalismo económico y político, como nueva fase de la historia de Occidente, representa un momento coyuntural para toda la América Latina y el Caribe. Lo que varía es el modo como cada región enfrenta y responde a esas nuevas condiciones. También interesa acentuar que la especificidad de estas contradicciones son compartidas de algún modo en todo el continente, y de allí que la variedad de tipologías discursivas —ya se trate de diarios de viaje, ensayos políticos, car-

tas, odas apologéticas, novelas, dramas, biografías, como de géneros híbridos como *Las memorias de Sebastián Canga-lla* (1858) del chileno Pedro Díaz de Gana— y el predominio de unas sobre otras dependerá también del tipo de formación social.

Así como esta idea de sistema literario no simplifica la realidad sino más bien habilita su riqueza y densidad, la sintaxis de los períodos literarios podría engarzar en un eje varias tipologías discursivas que corresponderían cronológicamente a diferentes momentos del desarrollo histórico. Es lo que se ha dado en llamar periodización *systadial*,<sup>5</sup> que permite capturar metodológicamente para la comprensión histórica de los procesos sociales y culturales también la densidad y carácter heterogéneo de los períodos.

Esta sería una posibilidad que viabilizaría, por un lado, la integración comprensiva del área caribeña como parte necesaria de la América Latina, y, por otro, algunos de los procesos de las diferentes literaturas nacionales y regionales del continente dejarían de ser tan atípicos. Dentro del sistema literario hispanohablante, por ejemplo, resulta natural la incorporación de la novela cubana *Cecilia Vázquez* como parte de la narrativa del período romántico; Nicolás Guillén y Alejo Carpentier constituyen pilares fundamentales de la literatura postmodernista latinoamericana, tanto que ya casi olvidamos su carácter simultáneamente antillano. Así pues, lo que aparece como obvio en el caso de la literatura en español, no nos lo parece tanto en las literaturas anglófona, francófona y holandesa. Este cerco habría de ser superado.

De este modo, una perspectiva totalizadora recupera (en el sentido hegeliano de "Aufhebung") y da sentido a aquellas culturas que la tradición histórica dominante ha excluido y soslayado por no ajustarse a los esquemas básicamente de ascendencia eurocentrista, como el hispanismo, la cultura grafémica, la simbiosis entre independencia y formación del estado burgués y nacimiento de la literatura nacional.

Con estos criterios, prácticamente las historias de las literaturas de muchos países continentales como antillanos

(Brasil, Surinam, Trinidad-Tobago, Cuba) apenas tendrían un siglo o algunas décadas de existencia.

Creemos que ver la cultura en tanto proceso obliga a restablecer la cadena histórica en su totalidad, porque — recordando nuevamente a Bajtin— "tampoco se puede encerrar la cultura de una época —por mucho que esta época diste de nosotros en el tiempo— dentro de ella misma, como algo listo, completamente consumado e irreversiblemente ido, muerto (...) la unidad de una determinada cultura es una *unidad* abierta. Cada una de las unidades (por ejemplo, la antigüedad), con toda su peculiaridad, entra en el proceso único (aunque no rectilíneo) de la formación y devenir de la cultura de la humanidad. En cada cultura del pasado se hallan enormes posibilidades de sentido que quedaron sin ser captadas por la conciencia y aprovechadas en el transcurso de toda la vida histórica de la cultura dada" <sup>6</sup>

Para concluir, la historia de la literatura latinoamericana no debe entenderse tanto como la historia de las *obras* y la sumatoria de países, sino más bien como la historia del proceso de transformación de los *sistemas literarios*. El discurso histórico, por lo tanto, es un macrosistema que debe dar razón —es decir, sentido— a la serie de sistemas y organizarlos en conjuntos semejantes y contrastivos. La historia como proceso implica establecer conexiones en una doble dirección:

a) en un sentido vertical: captar en la heterogeneidad del estado sincrónico del sistema tanto las formalizaciones grafémicas ("cultas") como las manifestaciones más profundas de las culturas populares para calibrar y jerarquizar mejor los elementos cualitativos que dentro del sistema son índices del cambio.

b) en un sentido horizontal: establecer relaciones dialógicas entre subconjuntos discursivos de diversos sistemas culturales, los cuales cobrarían una mayor riqueza significativa al querer vincularlos a subconjuntos en otras lenguas del mismo o de otros períodos.

Así, el Caribe y la América Latina como conjunto histórico de naturaleza plural viven al unísono las mismas contradicciones: ¿No son acaso el *Canto general* de Neruda

como el *Cahier d'un retour au pays natal* de Aimé Césaire tan nuestros, tan latinoamericanos los dos?

La puesta en relación de todos aquellos conjuntos literarios marginados —el Caribe, las Guyanas, el Brasil, Centroamérica y las culturas populares— con los conjuntos tradicionalmente privilegiados no es sólo una tarea de los estudios literarios, sino también es una necesidad política.

La América Latina, la *América* para que sea verdaderamente *Nuestra*, necesita de todos sus miembros y pulmones para caminar y respirar con plenitud.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Las historias literarias de la América Latina no lo consideraron hasta muy avanzado el siglo XX, aun cuando la *Revue Indigène* en 1928 en Haití hablaba de un necesario conocimiento mutuo en función de penalidades y un destino común.

<sup>2</sup> Cf. Antonio Cornejo Polar "La literatura latinoamericana y sus literaturas regionales y nacionales como totalidades contradictorias", Caracas, texto mimeografiado, 1982. También Angel Rama ha insistido en este punto: "la crítica no construye las obras [pero] sí construye la literatura". En *La novela latinoamericana*, Bogotá, 1982, p. 15.

<sup>3</sup> Nos referimos a la *Historia comparada de las literaturas americanas* (Bs. As.: Edit. Losada, 1976, 4 vols.) de Luis Alberto Sánchez y a la *Colección Panamericana* (Bs. As. : W.M. Jackson, 1942, 32 vols.).

<sup>4</sup> Nos referimos al artículo "Literatura, cultura y tiempo histórico" de Mijail Bajtin (publicado en *Cuestiones teóricas sobre literatura y arte*, La Habana: Universidad de La Habana, 1979), y con anterioridad José Carlos Mariátegui en "El proceso de la literatura" (1928) en *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Empresa Editora Amauta, 1977).

<sup>5</sup> Cf. al respecto el libro *Process of Unity in Caribbean Society: Ideologies and Literatures*, editado por Ileana Rodríguez y Marc Zimmerman (Minneapolis: Instituto de Ideologies and Literatures, 1983).

<sup>6</sup> Art. cit., p. 57.

---

---

## ON PESSOA'S CONTINUED CENTRALITY IN PORTUGUESE CULTURE

Ronald W. Sousa  
*University of Minnesota*

"Não me parece que a tarefa mais importante e sedutora seja a de fazer coincidir a dinâmica da poesia de Pessoa com a sua atitude política ...."<sup>1</sup> With those words, Alfredo Margarido launches an attack on Jacinto do Prado Coelho and, to a lesser extent, on Jorge de Sena and Pedro da Silveira as well. The stakes, simply put: control of Fernando Pessoa. It is a battle that has been fought, from various points on the political/intellectual spectrum, virtually since the "discovery"—I have elsewhere called it the "creation"<sup>2</sup>—of Fernando Pessoa in the late 1940's and early 1950's. That struggle, however, became both more open and more intense after the Revolution of April 25, 1974 and the end of Fascist rule in Portugal. It was in the immediately post-Revolutionary period that Margarido's words were written.

A number of issues are profiled in the struggle to which I allude: the place of Fernando Pessoa as an object of study in contemporary (pre- and post-Revolutionary) Portugal, the involvement of "Pessoa" with the justificatory language of Salazar's *Estado Novo* (I use the quotation marks to indicate the object "Pessoa" rather than the biographical human being or his writings seen as historical objects), and the role of "Pessoa" amid the problems of transition that institutional Portugal has experienced since 1974 and continues to experience today. Indeed, it is not an exagger-

ation to suggest that "Pessoa" represents a kind of curious inverse litmus-paper—one which has to be overtly re-manufactured with different properties before every test in which it is used but which is seen and used in a test none the less—a test with wide, even associative implications. In the ensuing pages I shall try to profile some of those implications as they come inscribed in the Margarido/Prado Coelho-Silveira-Sena confrontation and finally to characterize their import.

The explanatory language of Portuguese Fascism,<sup>3</sup> especially after World War II and the defeat of kindred authoritarian-corporatist states in Germany and Italy, was at one and the same time a very powerful and a very curious phenomenon. In ways similar but not identical to justificatory language in Germany, Italy, and Franquist Spain, Portuguese language located a plenitude of the nationality, and simultaneously a place for its own origin, in the past and at the same time projected that plenitude into a future to which it claimed to be leading the country. In the Portuguese case, that past moment was the so-called "Age of the Discoveries," an age that, in mythic terms, reached from 1385 to 1578; the future was the realization by the rest of the Western world of the Portuguese "cultural message" inscribed in that past—a message presented as ecumenical and non-conflictual because it was grounded in the Portuguese "ethnic" tendency for steering a middle course between capitalism and socialism, between social and racial hierarchy on the one hand and open socially- and racially-based conflict on the other. The language that propounded that curious model was a language that virtually robbed "Portugal" and "Portuguese" of any signification whatsoever in the name of a fatherland that was spiritual-ethical rather than geographical or socio-structural and thus pretended to allow many things to be "Portuguese"—many peoples and many concepts—while all the while coopting or forcibly negating them if they were found to be "non-Portuguese."<sup>4</sup>

It is undeniable that the cultural marvel that Fernando Pessoa was made to represent during the time of his primary "creation" represented a windfall for the *Estado*

*Novo*, for it first of all provided the state with a figure who was saleable in the rest of Western culture, thus indicating Portugal's "Europeanness" at a time when such was an important issue—the moment of the configuration of the post-World-War II Western alliance; virtually needless to say, the moment as well of necessary neutralization of Portugal's "Fascist" image in Western eyes; and the stabilization of Salazar's regime by foreign investment. But that one was not the only role that "Pessoa" played: "he" was also a poet who was not political in a clear, overt sense (or, more precisely, "he" could be construed that way with relative ease),<sup>5</sup> or who, when he was seen to verge on political issues, spoke in wide, idealistic terms easily assimilable to the general lines of *Estado Novo* discourse.<sup>6</sup> "He" also presented the wonderful feature of self-division into discrete "poets," each complete with biography and a voice with which to dialogue with his fellows from a more-or-less easily profiled abstract intellectual position; thus the Pessoa corpus offered up a profile easily thematizable as more or less congruent with the *Estado Novo* wish to see "Portugueseness" as a controlling element for diversity rather than as a fixed quantity. "Pessoa" was thus made the quintessence of Portuguese-ness, curiously enough, often through a line of thought that began from the proposition that he was not wholly Portuguese at all, since he was partly of Jewish descent and had been educated in English-speaking schools in South Africa.

It is against that background that the struggle for Pessoa is carried out; the prize, at least overtly: the power to stipulate your own "Pessoa," to provide your own formula for manufacture of the litmus paper. The position to which "Fernando Pessoa" has been elevated in the process is thus profiled. We shall now take a look at some of its contents.

It is in connection with "Pessoa's" implicitly acknowledged status that Margarido's words are written. They come as an attack on, primarily, Prado Coelho's view of Pessoa and specifically the view set forth in the journal article "Textos Inéditos de Fernando Pessoa" published in



July of 1974—immediately on the heels (given the rhythm of editing and publication of *Colóquio/Letras*) of the Revolution.<sup>7</sup> Let us begin our examination with a look at that publication.

"Textos Inéditos" is a short piece written as a commentary on some previously-unpublished Pessoa texts that Prado Coelho is printing in the same number of *Colóquio/Letras*. Prado Coelho's characterization of those texts, especially of some prose fragments from the end of Pessoa's life, represents a key object of Margarido's attack. Prado Coelho presents those writings as Pessoa's debunking of early *Estado Novo* language about the "eternality" of Portugal and confirmation of his, Pessoa's, "liberal" outlook, at least at the end of his life, regarding both religion and empire. In the process of making those assertions, he repeats, in slightly modified form, his regular reading of *Mensagem*, Pessoa's book of poems about Portugal in which material from the "glorious" past is dealt with, albeit in ways that are far from easily categorizable.<sup>8</sup> Prado Coelho sees that much-debated book of poems as

... o sonho de a língua portuguesa vir a ser, como instrumento de comunicação em todo o mundo, veículo de paz e de fraternidade. ("Textos Inéditos" 55)

after saying that that for Pessoa "Portuguese cultural empire" would be:

... um império de poetas, o império da língua portuguesa ("Textos Inéditos" 55)

Prado Coelho then continues his argument in what, for those who know his work, must have been a confusing statement:

Justifica-se a visão do Portugal de hoje exposta por Agostinho da Silva: "um Portugal que não tem seu centro em parte alguma e cuja periferia será marcada pela da expansão da sua língua e da cultura de *Pax in excelsis* que ela levar consigo" ([*Um Fernando Pessoa*, 1a. ed., p. 21] "Textos Inéditos" 55)

The observation is all the more remarkable in that Prado Coelho's "Pessoa" had always, since the first publication of *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, his Ph.D. dissertation of, I believe, 1947 and one of the foundational documents of Pessoa criticism, indeed the document that won him the chair of contemporary Portuguese literature at the University of Lisbon,<sup>9</sup> been a "liberal" figure. Prado Coelho now seems to be lapsing into the camp of such as Agostinho da Silva, whom he cites, and António Quadros; their culturalistic reading of Pessoa, especially of *Mensagem*, directly collaborated in the language of the *Estado Novo* and especially the Lusotropicalist vein within it. Indeed, Prado Coelho had long presented a "liberal" Pessoa, purveyor of irony and creative relativism, a European-modern poet implicitly worthy of his, Prado Coelho's, modern text-analytical techniques and token of Portugal's (potential) Europe-style "modernity." Moreover, he had regularly—sometimes explicitly—set that "Pessoa" over against Quadros' and Silva's culturalist one whose "irony" was finally absorbed by a constant composed of a "Portugueseness" of one sort or another.<sup>10</sup> Such a position, of course, also staked out a conflict-ridden position for Prado Coelho as in-house critic of the Salazarist idealization of "Portugueseness." Prado Coelho's stance in "Textos Inéditos" is, then, curious at the very least. In choosing to bring out those particular prose fragments immediately after the Revolution, he would seem to be making, within the changed intellectual climate of Portugal, as strong a case as possible for the political dimension of his "liberal" "Pessoa"—tolerant, culturally relativistic, anti-imperialistic—to further his long-standing argument. At the same time, however, he seems to move toward the culturalist position which had long provided him with a foil against which to work.

The close of the brief article—and precise passage that Margarido attacks—seems to carry that confusing move still further:

Uma coisa é certa: de modo nenhum, ao elaborar a *Mensagem*, o autor se identificou com o nacionalismo

oficial de 1934 [the date of *Mensagem's* publication], católico-apostólico, rapace e hipócrita, engalanado com a oratória fascista da mística imperial. Contra as tentativas de captação e de pressão vindas desse nacionalismo, reagiu escrevendo apontamentos ou rascunhos que ficaram, impublicados, na gaveta. ("Textos Inéditos" 55)

The first sentence of that paragraph is, simply, too generalized to be useful. Prado Coelho creates a very narrow and simplified "official nationalism of 1934" and outright ignores the fact that it is not only a "nationalism of 1934" that is at issue but as well the very complex history of "official nationalism" down to 1974, into which several versions of "Fernando Pessoa" were inserted. In that later history of nationalism the language of such figures as Silva and Quadros played a definite role; indeed, their language at very least contributed to discourse that could easily be termed "oratória fascista da mística imperial," and their "Pessoa" was a key exemplar in their advancing of that language. Thus Prado Coelho, while engaging in the dubious—indeed, impossible—gesture of attempting to save his "Pessoa" by claiming to go back to the 1934 "original," in fact in the process falls into collusion with an interpretive discourse that not only shows the futility of that pretense but also projects a seemingly curious political coalition.

The questions that arise are many. Is Prado Coelho, in the light of the expanded political spectrum of post-Revolution Portugal and in the light of his own role from the 1940's to the moment of his writing, now finding his allies in such as Quadros and Silva? Is he, in trying to open his "liberal" "Pessoa" to a political dimension, forced, by the very history of the way the various "Pessoas" have been carved out, to buy political "liberalism" at the cost of a closer relationship to the culturalist "Pessoa"? The answer to those and several other similar questions raised as potential interpretations is by no means clear, and in any case it is not particularly relevant for my purposes here. What examination of the Prado Coelho case does, however, is to profile one "Pessoa," give some sense of the political and

structural stakes linked to the construction of the various "Pessoas," and suggest the rupture that the Revolution of 1974 represented for the entire matter. (It may also afford some glimpses into the political conditions bearing upon the institutionalization of Prado Coelho's formal/textualistic—he uses the term "immanent"—criticism in Salazar's Portugal; such, however, is matter for another time...) Let us now look at the second item in the polemic that we are examining.

The second publication to fall under Margarido's attack comes in a number of *the* journal of Portuguese liberalism, *Seara Nova*—indeed, a number published, just as was Prado Coelho's "Textos Inéditos," in July 1974. Both of Margarido's targets thus formed part of the outpouring of documents in the months immediately after the Revolution, and it is fairly clear that both represent attempts to (re)define a "Pessoa" within the welter of positions taken about the cultural and political past in that post-Revolutionary era. The specific publication involves four anti-Salazarist poems purportedly written by Fernando Pessoa. Several of them had been published in Brazil in the early 1960's by Jorge de Sena, one of the publisher/commentators in the *Seara Nova* publication, but all were seeing the light of day in Portugal only in the post-Revolutionary outpouring. Sena, a critical "liberal" much in the Prado Coelho style—in the sense that he too wished to have a "Pessoa" who was an ironist, a cultural relativist, a "modern European poet," and so on—, refers to the official "Pessoa" that could not be publicly debunked under Salazarism and then states that Pessoa really:

... pertencia à "Oposição" ao regime que lhe merecia estes versos. Por certo que ele não era, e em muitos dos seus escritos se vê, um modelo de ideais socialistas que não eram os seus. Mas era anti-autoritário, e adversário ao antigo regime, eis do que não pode haver dúvida.<sup>11</sup>

He ends his rehabilitation of "Pessoa" by saying:

... este poema tinha de ser publicado, para reintegrar-se plenamente um grande português à grandeza de uma pátria renascida. (*Seara Nova* 19)

The other note in commentary on the poems is by Pedro da Silveira, editor of *Seara Nova*. He reveals that one of the anti-Salazarist poems in question had appeared, unattributed, in *Seara Nova* in 1937 and concludes that "Pessoa" was thus a "seareiro... póstumo." He then goes about arguing that Pessoa's "anti-Fascism" dated from 1923 (*ibid.*, 20).

There is really no need to go through the case in detail; it is clear that another modality of "liberalism," this one located in the Portuguese liberal political tradition either largely driven underground or at least censored (Silveira) or driven into necessary or self-chosen exile (Sena) is being heard from. And Silveira's attempt to write a history of his "Pessoa" is almost grotesque in the light of Pessoa's 1928 pamphlet *Interregno*<sup>12</sup>, written in support of the military dictatorship that in 1926 overthrew the Republic, instituted social repression—against *Seara Nova* as well as other publications—, and by the early 1930's led directly to the *Estado Novo*.

It is against those positions that Margarido, a figure in the vocal opposition to the *Estado Novo* and especially against the colonial wars that that regime had waged in Africa, speaks in early 1975. He says:

Compreendo perfeitamente a intenção dos autores, mas receio deveras que se trate duma tarefa inglória.... ("Posições Políticas" 66)

That remark, which most assuredly should be read as an ironical political comment made in the light of the political shifts and realignments in process at the moment of its writing, is closely followed by the passage with which this article began. Margarido's own position lies in the juxtaposition of those two observations: he in effect argues that Pessoa's "politics" is not *a priori* assimilable to his poetry and that the various attempts, by Prado Coelho, Silveira, Sena, and, implicitly, any others, to construct a

unified "Pessoa" by bringing together poetry and a selective political profile of Pessoa are thus themselves wholly political gestures. In essence, then, Margarido sees quite clearly the scramble to define "Pessoa," the scramble, in terms introduced above, to manufacture the litmus paper—with which to test... oneself.

Is Margarido's position, however, itself exempt from the critique that he advances? His goal is precisely to keep politics and poetry apart, and it would seem that it exists so that he can invoke the question with which this paper began, to help him create his "Pessoa." To that end he examines a case in 1933 in which Pessoa appeared in the National-Syndicalist newspaper *A Revolução*, an anti-government rightist newspaper whose primary models were German and Italian Fascist ones and whose major theoretician later collaborated in the Spanish Falange. Margarido's conclusion:

... o aparecimento de Pessoa [em *A Revolução*] prova que o poeta alinhava entre os que então procuravam uma solução mais flexível para a gestão portuguesa, sem por isso rejeitar a forma totalitária e ditatorial... (*Posições Políticas* 67)

His position is, then, that Pessoa's "politics" are to be ascertained wholly in his political activity during his lifetime and in the political allegiances that they might bespeak, such as his contact with National-Syndicalism, and not in analysis of his entire written corpus. It is a position that, carried to its logical conclusion, would—for someone with Margarido's stance, paradoxically—depoliticize, indeed, de-historicize, the written word. Something like this position is, however, necessary for Margarido if he is to carry out his goal of documentary-based historical revindication. His "Pessoa," then, is one who cannot be redeemed by reference to any specific poetical writings, for "he" has already acted politically and his writings can be dealt with only in relation to the already-established fact of his political conservatism. The paradoxical division between writing and writing that Margarido would have operate in order to create his "Pessoa" may well result from a

set of conflicting needs on his part: an a-priori wish to retain his poet "Pessoa," token of Portuguese modernity, and a concomitant need to unmask the official "Pessoa(s)" that had been used to victimize such people as Margarido himself. Margarido thematizes, then, different "political" and "poetic" "Pessoas"—a gesture whose difficulties are obvious.

Prado Coelho—after all, the editor of *Colóquio/Letras*—while eschewing "polemics," none the less allows himself a paragraph of response to Margarido, in which he claims further evidence in Pessoa's unpublished works. He also claims that he is referring to "authentic" identification on Pessoa's part with the nationalist language of 1934—presumably as opposed to cases such as the one Margarido invokes. It is a weak response, both in itself and in the fact that it does not really address Margarido's position.

In a wider sense, however, that bypassing is characteristic of all the positions we have observed in this post-Revolutionary opening of overt debate on cultural-political issues: each "Pessoa" profiled or alluded to is a constituted object of study serving the ends of the specific analyst in question, from the culturalist "Pessoa" of Quadros and Silva, to Prado Coelho's poetically "liberal" but politically problematic "Pessoa," to Sena's and Silveira's oppositionistic "liberal" "Pessoas," to Margarido's a rightist poet. And indeed more such positions could be adduced as well, though they would fall outside the scope of this examination of what is really only one illustrative polemic.

The presence of these various "Pessoas" bespeaks a number of issues, among them the complexity—or proteiformity—of the Pessoa corpus: Pessoa texts and/or actions can be adduced to substantiate a number of viewpoints. It is also clearly shown how one range of that corpus was suppressed and specific reading practices promulgated as an effect of the cultural politics of the *Estado Novo*—and, indeed, if we follow out the hint about the conditions of institutionalization of "immanent" criticism," the intricacy of the process. Another issue, the key one for present purposes, is a very broad one: the insistence on Pessoa itself, his virtual status as culturally-cen-

tral writ. It bespeaks his centrality as a figure in Portuguese cultural thought, placed there by "his" reading by the forces of the *Estado Novo*. As a result of that centrality, it is through Pessoa (i.e., through a "Pessoa") that a great number of cultural-political issues are approached—indeed, all but necessarily so since the *Estado Novo* figuration of those issues came with "Pessoa" at its core. Hence my image of the litmus paper: Pessoa is the given, but he must be properly processed so that, used as a test for the validity of a given position on political-cultural matters, "he" will give the proper positive results—i.e., "he" will prove the power and legitimacy of a position. Hence the uniform, almost identical, praise for him ("him"?) from our combatants, even from Alfredo Margarido. Such, then, are the indices of Pessoa's centrality in Portuguese culture in the changed landscape that the 1974 Revolution represented: "he" had to be run to, refashioned, rescued by each critic in turn, for it is primarily around "him" that analysis of Portuguese culture had been construed and, there was no doubt on the part of the figures here involved, would continue to be construed. In relative terms, such has indeed been the case: over the past dozen years, Pessoa has been the object of tremendous study—much of it extremely helpful in providing some sense of the overall Pessoa corpus. In closing, I would suggest, in the light of the foregoing, that a study of the contours of that study itself may well create a map of the vicissitudes of Portuguese cultural politics since the 1974 Revolution.

#### NOTES

<sup>1</sup> Alfredo Margarido, "Sobre as Posições Políticas de Fernando Pessoa," *Colóquio/Letras*, 23 (1975): 66-68, at p. 66.

<sup>2</sup> I refer to an essay "The Creation of Fernando Pessoa," as of yet unpublished.

<sup>3</sup> See my "Literature and Portuguese Fascism: The Face of the Salazarist State, Preceded by Two Pre-Faces," *Fascismo y experiencia literaria: Reflexiones para una reanonización*, Monographic Series of the Society



for the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures 2 (1985): 95-141, and the bibliography there included.

<sup>4</sup> The title in n. 3 analyzes realizations of that phenomenon in several writers' rhetoric; see especially pp. 102-113.

<sup>5</sup> The remark, of course, requires explanation, especially since Pessoa wrote much poetry and prose in commentary on issues that can fairly be called "political." The matter is complex, involving the degree of idealism that Pessoa's political views often took on, the nature of his self-division into various voices, some of which, in their discourse, could be political while others suggest a removal from issues in the day-to-day world, and, most especially, criticism's practice (initiated under Salazarism and continued on today) of enforcing the contours of that self-division and promulgating modes of reading Pessoa that do not raise political questions.

<sup>6</sup> This is a backward way of posing the issue, necessary here for purely expository reasons. It is more nearly accurate to say that, at least as regards cultural analysis, *Estado Novo* discourse was fashioned to a considerable degree around explication of "Fernando Pessoa." I treat the issue, in quite different ways in each case, in the articles referred to in nos. 2 and 3 above.

<sup>7</sup> "Textos Inéditos de Fernando Pessoa," *Colóquio/Letras*, 20 (1974): 54-55.

<sup>8</sup> The key work in Prado Coelho's reading of *Mensagem* is "O Nacionalismo Utópico de Fernando Pessoa," *A Letra e o Leitor*, Coleção Problemas, 27 ([Lisboa]: Portugália Editora, [1969]). The central postulations to be found in that title are, however, elaborated on, implicitly when not explicitly, in several of his other writings from both before and after that date.

<sup>9</sup> The last major reworking of the study was *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, 3rd ed., refundida e acrescentada (Lisboa: Editorial Verbo Lda., 1969).

<sup>10</sup> See especially "O Nacionalismo Utópico," 283-84.

<sup>11</sup> *Seara Nova* 1545 (1974):19. Sena's sense that he was capturing an "opening" is easily glimpsed in the note from which the passage comes: it was dated "Santa Barbara, California, May 9, 1974." It thus proclaimed itself to have been written two weeks after the Revolution.

<sup>12</sup> *Interregno: Defesa e Justificação da Ditadura Militar em Portugal*. Manifesto do Núcleo de Acção Nacional (Lisboa: n.p., 1928).

---

---

## "NECIAS MUJERES": MISOGYNY AND LIBERALISM IN ESPRONCEDA<sup>1</sup>

John Beverley  
*University of Pittsburgh*



Here is the portrait of Espronceda by his friend Escosura about a year before the poet's death:

Paréceme... que le veo sentado cabe el humilde y modesto, pero decente hogar del emigrado, acariciando la rubia caballera de la mayor de mis hijas de entonces, mientras los otros dos, uno a los pies, y en el regazo la otra de su madre, le contemplaban a él con infantil, intensa curiosidad...

Espronceda replies to his friend's complaints about living in exile in Paris: "A pesar de todo, Patrico mío, eres más feliz de lo que presumes: tienes casa, tienes mujer, tienes hijos: estás en las condiciones de todo el mundo... Y yo!..."<sup>2</sup>

I want to pick up in relation to Espronceda a problem originally delineated by Susan Kirkpatrick in her work on Larra. Rephrasing this in the form of a question: to what extent is misogyny necessarily or contingently (e.g. tactically) entailed in the discursive imaginary of Spanish liberalism? A necessary reference point here is the tendency in Romanticism in general to allegorize politically the issue of male-female relations, particularly in the well known theme of "love" versus "arranged" marriage, which enacts metonymically—recall *The Sorrows of Young Werther* or *Doña Perfecta*—the conflict between old

and new, feudal and democratic, communitarian and individualist orders. It's not only that Espronceda's "politics" in particular can't be detached from his obsessive representation of "the woman"; it's also that the whole field from right to left of ideological class struggle in 19th century Spain represented by Romantic and post-Romantic literature, including crucially the novel, centers on the question of quite literally putting women in their place.

The phrase "necias mujeres" comes from the poem *A Jarifa en una orgía* which dates from the years 1836-38, years which, as Marrast has shown, represent a double crisis for Espronceda: a sentimental crisis provoked by Teresa's abandonment of the poet in late 1836 or early 1837; a political crisis contingent on the apparent foundering of the liberal-progressive impulse of the 1830s in parliamentary cretinism and a down turn in the military situation viz a viz the Carlists.

Here's the full passage:

Siempre igual! Necias mujeres,  
inventad otras caricias,  
otro mundo, otras delicias,  
o maldito sea el placer!

Jarifa is a prostitute. The poem begins with the speaker, presumably a male who has purchased her services, asking her to put her hand on his forehead and kiss him, even though he anticipates that the experience will be irritating: "esos labios que me irritan." In a influential discussion of Espronceda some years ago,<sup>3</sup> Tom Lewis demonstrated that what is being expressed here is an equation of disillusion with the kind of sexual pleasure the prostitute represents with an ontological disillusion with the structure of desire as such: hence the point about "otro mundo." Desire in Espronceda is however coextensive with the self as such and thus can't be cancelled in the way it is cancelled, for example, in the Baroque strategy of *desengaño*. As in the Baroque, though, the construction of self here is phallic. Lewis comments:

...in Espronceda's world the objects of possible libidinal relation all prove unsatisfactory... (M)en play the role of subjects possessed by an infinite desire for a totally fulfilling relationship; women both literally and symbolically function as objects of limited capacity whose inevitably disappointing inadequacies are signalled by their infidelity or their career as prostitutes... (In *A Jarifa*) the speaker still suffers an overwhelming attraction for the object world, despite his knowledge beforehand that any relation with it will only disappoint him. Desire inescapably defines his essence, inadequacy just as irrevocably defines the world... (43)

This situation, Lewis adds, destroys even the tenuous possibility of community—based metonymically in the successful love relation of self and other—envisioned in a poem like *A una estrella*. It is therefore a meditation on the failure of the bourgeois revolution, and most particularly the Spanish liberal experiment of the 1830s, to live up to its libertarian promises.

Symptomatically related to this paradox of desire at the level of style is the difficulty Espronceda has in controlling the proliferation of adjectives in his poetry. A few stanzas later in *A Jarifa* it is aporetically the male lyric voice which is "necio": "Porqué en pos de fantásticas mujeres / necio tal vez mi corazón delira...?" What is perhaps a slip here prepares the way for the well-known conclusion where the relation of difference and "irritation" between the male voice and the prostitute is transformed into a relation of identity and equality: "...tú has sufrido / como yo... / Una misma es nuestra pena... Tú también, como yo, tienes / desgarrado el corazón." But this relation appears to take place under the sign of a mutual experience of loss or castration and therefore of political impotence. The "estruendo del festin"—the orgy as a figure for social revolution—will have to yield to "un letargo estúpido y sin fin" which we might retranslate historically as the Isabeline stage of oligarchic despotism in Spain.

What I'm concerned with tracing here is the political unconscious, to use Jameson's phrase, of this impasse in Espronceda. Lewis introduces in his article the notion that

Espronceda shifts throughout his work, indeed within the compass of a single text, between two incommensurate explanatory modes for the frustration of the revolutionary impulse and therefore continued individual and social unhappiness. One of these is a social mode, centered on the articulation of tyranny, hypocrisy, the evils of money and capitalism which have corrupted the revolutionary impulse. It might best be represented by the social poems of 1835 like *El reo de la muerte* or the great ode of 1840, *A la degradación de Europa*. The other is what Lewis calls a metaphysical mode, "concerning the infinite desire of the self and the limited capacity of individual objects to provide satisfaction," as in the analysis above. Lewis concludes in a long analysis of *El diablo mundo* in particular that the interrelationship between these two explanatory modes

remains determined by the cognitive barriers encountered by both and may be defined as a function of the poet's historical experience. Once having demonstrated the disjunction between liberal bourgeois theory and social practice, Espronceda could not imagine an efficacious remedy for himself and his society. The subsequent appeal to metaphysics which, if an answer were to be found, would have alleviated the poet from the responsibility to continue his search at the social level, proves *intellectually*—not *artistically*—more sterile than his thwarted attempt to discover the correct combination of social ingredients that might furnish hope for a better society. (44)

The problem is that what Lewis calls the metaphysical mode is precisely one which, as we've seen, is founded on Espronceda's articulation of the paradox of male sexual desire and therefore on the impossibility of a satisfactory love relation between a man and a woman. It's not only that such a relationship is itself obviously "social"—as in the ideology of domesticity

Bridget Aldaraca and others have analyzed in recent years, a sample of which we can glimpse in the passage from *Escosura* we started with; it's that the integrated family unit is not only the "figure" but also in a certain sense

the objective precondition of a new kind of bourgeois social normality and stability, as the theme of adultery—and particularly of female adultery—in the later 19th century novel suggests. We would have to imagine here in Foucauldian terms a corresponding disciplinary articulation—of which literature would be a crucial component—of the field of sexuality. (Actually, we don't have to imagine it all since we're ourselves its products.)

In such a context, Espronceda's misogyny and sexual nihilism might have unexpectedly "progressive" political consequences: as a sort of Marcusean refusal *avant la lettre* of "pacifying illusion," for example. Politically, the problem Espronceda's poetry poses is how you found an effective ideological interpellation on a discourse of the frustration rather than the fulfillment of desire. What is not the case in Espronceda is the often remarked association/tension between Romantic egotism and laissez faire entrepreneurial individualism: it is true that something like *Canción del pirata* might be mobilized pedagogically as part of a specifically bourgeois imaginary (the entrepreneur etc.), but Espronceda for all of his ego posturing is also clearly and decisively anticapitalist: hence his importance to Spanish, and thence Latin American, anarchism and socialism. Anyone who doubts this should look again at *A la degradación de Europa*.

We'll come back to Espronceda's anti-capitalism, but for the moment we need to rethink Lewis' analysis in something like the following way: Lewis can conceptually separate out the two modes, but is he doing this or is Espronceda? For better or worse, what seems clear is that Espronceda himself *can't* make this separation, that he is always—even in his earliest pre-1830 poems—stuck on the question of the relation of desire and the social, that his very notion of desire is—as in fact any notion of desire—necessarily social. It needs to be remarked that one of the things Espronceda is describing in *A Jarifa* is commodified sexuality and more generally the way in which sexuality of any sort is mediated through a commodity nexus (via marriage, households, children, property, etc.) This is an

issue Salada brings up often in *El diablo mundo*, for example.

I think however that the problem of desire in Espronceda also involves—in the psychoanalytic sense—a castration anxiety: not exactly a metaphysical construct and not something entirely unrelated to the bourgeois system of private property, although certainly something that can and usually is experienced as such. What I want to do in relation to this proposition is look quickly at four interrelated issues in Espronceda's representation of the woman and how they entail certain socio-political outcomes. These are 1) virginity; 2) rape; 3) homoeroticism; and 4) equality.

You don't have to read much Espronceda to know that he has a serious hang-up about virginity, the obverse of his attraction to the theme of prostitution. The word and its cognates (*candor*, *pudor*, *honestidad*, *modestidad*, *pureza*, *frescura*, etc.) occur over and over again. The virgin comes in the early poems from the pseudo-hellenic iconography of revolutionary republicanism he inherits from the Jacobins and Lista. Thus in the ode to the death of the Progressive guerrillero Chapalangarra we have:

Llorad virgenes tristes de Iberia  
nuestros heroes en funebre lloro;  
dad al viento las trenzas de oro  
y los cantos de muerte entronad

which a "coro de virgenes" proceeds to do, answered by a "coro de mancebos" singing things like "Traición sólo ha vencido el valiente." Similarly, in *A la patria*:

Virgenes, destrenzad la caballera  
y dadla al vago viento  
Acompañad con arpa lastimera  
mi lugubre lamento.

The iconography of the virgin figure in bourgeois art depends, Starobinski reminds us in his book on the art of the French revolution, on the cult of an ideal of "intelligible Beauty, a reflection of the unity of Being, (which) emerged

strongly everywhere—in reaction... against the corrupting seduction of sensual pleasure," identified explicitly or implicitly with the ancien régime.<sup>4</sup> Such an ideal connected in turn to the emerging aesthetics of the sublime, as defined by Kant in his distinction between the beautiful and the sublime. To recall this briefly: Whereas for Kant beauty refers to the properties of something outside ourselves ("the form of the *finality* of an object in so far as it is perceived in that object without its end being represented"), the sublime, though it may be elicited by contemplation of something outside the self, is an experience of inner gratification and self-affirmation. Kant writes:

Therefore the feeling of the sublime in nature is respect for our own vocation, which we attribute to the Object of nature by a certain subreption (substitution of a respect for the Object in place of one for the idea of humanity in our own self, the Subject)... Sublimity, therefore, does not reside in any of the things of nature, but only in our own mind, in so far as we may become conscious of our superiority over nature within, and thus also over nature without us (as exerting influence on us).<sup>5</sup>

It is clear that this is a kind of specular ego-building aesthetics which links a certain perception of nature or the outside world with a sense of self that is in some way elicited by this perception but also transcends the object which gives rise to it. Here is Espronceda at various places in *Canto a Teresa* figuring the woman in terms of the sublime:

Mujer que amor en su ilusión figura  
mujer que nada dice a los sentidos

Es mentida ilusión de la esperanza

Es el amor que al mismo amor adora

Espronceda desires the woman as virgin (pure, ethereal, soft, bland, etc.). The problem is that he also wants to make love to her as a woman, and—this is the moment that is elided always in Esproncedian narrative—she responds in



kind. But the aesthetics of the sublime depends on the ultimate subordination of the object contemplated. The response of the woman permits pleasure—jouissance—but at the expense of the loss—castration—of the transcendental egotism permitted by the aesthetics of the sublime. Without that transcendental egotism, the experience of love, which is the basis for the democratic community required by the free individual seems contaminated, in a certain sense turns into shit and menstrual flow:

Tu fuiste un tiempo un cristalino río  
 Manantial de purísima limpieza;  
 después torrente de color sombrío,  
 Rompiendo entre peñascos y maleza,  
 Y estanque, en fin, de aguas corrompidas,  
 Entre fétido fango detenidos.

I think it should be clear on reflection why rape is a variant of the aesthetics of the sublime. Espronceda as we might expect is ambivalent about rape. His republicanism has a populist side, which consists in resurrecting at times the nationalist myth of a strong, uncorrupted Spain of the Reconquista. An example is his early "epic essay" *El Pelayo*. A good bit of this is dedicated to Rodrigo's rape of Florinda—"mancha la hermosa flor de su decoro" etc.—which is seen as in the romancero as the putative cause of Spain's "enslavement" by Islam. What is odd is that the situation of the opening fragment—an orgy in Rodrigo's castle in Toledo, Rodrigo driven mad with desire by the chastely beautiful Florinda, possessing her with a kind of amoral defiance of both human and divine law—recalls aspects of Espronceda's positive heroes, don Felix in *El estudiante de Salamanca*, Adán in *El diablo mundo*, the Cossacks of *El canto del cosaco* who imagine the Europeans as "gente opulenta, afeminada ya," their women as "hembras celestes serafines," to be taken "cual tigres que devoran su ración." Here the aesthetics of the sublime, the theme of rape, and the theme of a violent popular uprising which will destroy the decadent ancien regime—the poem is after all an imaginary of Russia—combine in a very unstable mix.

Where are Espronceda's own sympathies? He is both the rapist and as in *Pelayo* the defender of the raped woman, and both positions imply the founding of a new social order. In this perspective, to the extent a woman is raped, she remains spiritually virginal and thus the possible object of an aesthetic of the sublime on the part of both the rapist and the male avenger of the rape. The problem is however that the woman cannot then be figured as an equal or a lover. Castration is avoided, but at the expense of denying human rights and freedom to the other, that is at the expense of full democracy.

One way out of this bind is through an unconscious displacement to a homosexual object choice. In Espronceda, when the hero makes love or is in love with a woman it is not unusual for that moment to be followed by a usually lethal but also passionate encounter between another man who is defending her honor. Again, this is probably most explicit in *Pelayo* where Rodrigo dreams after the rape:

y amantes dichas disfrutar figura  
 en brazos de Florinda dulcemente  
 entre flores, aromas, y frescura;  
 y cuando más su corazón consiente  
 que estrecha la deidad de la hermosura,  
 se halla en los brazos de Julián fornidos  
 ahogándole, a su cuello retorcidos.

In such situations, both men can continue to participate in an aesthetics of the sublime in relation to the woman. Symbolic castration is thus avoided but at the expense of their having actually to chop each other to death in the sort of grisly detail Espronceda seems to have relished. A related form of displacement in Espronceda and Romanticism in general, which Escosura's portrait suggests, is the idealization of the pre-pubescent female child—for example, in the very beautiful *A Matilde* or *A Carolina Coronado*. Again the threat of castration is elided, but at the expense of the possibility of a sexual relation between equals (to the extent the child/adult relation is constructed as it is under patriarchy).

So we come finally to the issue of equality, which I've already suggested in the end of *A Jarifa*. Here, to recall, a relation of equality was defined under the sign of a mutual experience of castration and thus of submission and disappointment. But such an ending, like the final sections of *El diablo mundo* where Adán identifies with the proletarian mother whose daughter has just died as a prostitute, also, in Lewis' words "shift our attention towards a nascent community of alienated individuals." (44) The poet-romantic hero gives up his position of relative class and gender superiority, understanding it as a phallic—that is, illusory, imaginary—position. That permits him to enter into alliance with the popular—the *pueblo*—as the potential subject of a new revolution (note the association—built on their subalternity situation as in effect "nourishing classes"—between the mother and the popular). Lewis correctly observes that Espronceda, rather than developing this possibility, lapses back into metaphysical angst and a poetics of the fragment, which is itself a variety of the sublime. But at least the possibility and necessity of such an alliance is presented. (If *El diablo mundo* were a Cuban movie like *Retrato de Teresa* we could imagine an ending which would place Adán and Salada in an open-ended relation of conflictive equality: they would be quarreling, perhaps as a prelude to breaking up, perhaps getting over a hump in their relationship, carried along by, but also themselves constructing in working out the contradictions of their own relationship, the revolutionary "process.")

One of the great moments in Espronceda's later poetry is his evocation of the masses in revolt at the beginning of *Al dos de mayo*, which is precisely an evocation of both men and women in struggle against despotism: "...Es el pueblo! Es el pueblo! Cual las olas / del hondo mar alborotado brama / ...Hombres, mujeres vuelan al combate..." There is also among his minor poems a charming gloss, in the voice of a woman, on the phrase *Ego dilecto meo et dilectus meus mihi* from the *Song of Songs*. It goes in part as follows:

El es rey, y yo soy reina  
 Si do pisa nacen flores  
 Mi huella produce olores,  
 Y oro peino si oro peina:  
 El es mío y suya soy,  
 Dame el alma y se la doy  
 Pagándole por igual.  
 Tal para cual  
 Somos yo y él mi zagal.

There are problems with this (e.g. the use of a market exchange model for sexual relations), but at least it is step beyond the rigid subject-object, male-female positions entailed in a phallic aesthetics of the sublime. There is an intimation here of the possibility of a post-oedipal form of sexuality; and this in turn is linked to the vision of the possibility of the *pueblo* as a revolutionary subject in *Al dos de mayo*. At least that is the effect of signification I have tried to produce by conjoining the two poems here.

To summarize and conclude: Espronceda's problem is that he cannot imagine even as a radical democrat a form of personal subjectivity outside of patriarchy, but at the same time he shows absolutely no interest in reproducing patriarchy. That is the meaning of his refusal of the happy ending. As we've seen in the linkage between the theme of prostitution and the aesthetics of the sublime, patriarchy is also a form of possession and thus is not unrelated to the system of private property and the notion of the relation between property and individual rights erected by liberalism. The sublime is the aesthetic mode of bourgeois appropriation just as surplus value is its economic mode. Espronceda represents a sort of agonistic misogyny which entails both his submission to liberalism as a patriarchal ideology, but also an opening towards the discourses of socialism and anarchism and, paradoxically, also feminism in the Hispanic world. Later Romanticism of the sort that prepares the ideological ground for oligarchic liberalism—I'm thinking in particular of Zorilla's *Don Juan Tenorio* and Valera's subtle and reactionary *Pepita Jiménez*—will elaborate in the place of this aporia an ideology of bourgeois domesticity in which the tensions, but also the radi-

calizing force, which drives Espronceda's misogyny, have been dissipated.

#### NOTES

- <sup>1</sup> This is a revised version of the text of a talk presented at the 1987 MLA in the session of the Division on Spanish 18th and 19th Century Prose and Poetry organized by Susan Kirkpatrick
- <sup>2</sup> Cited by J. Moreno Villa in his prologue to Espronceda, *Obras poéticas* (Madrid: Clásicos Castellanos, 1923), 16-17. All citations from Espronceda here are from this edition.
- <sup>3</sup> "Contradictory Explanatory Systems in Espronceda's Poetry: The Social Genesis and Structure of *El Diablo Mundo*," *Ideologies and Literature* 17 (1983), 11-45.
- <sup>4</sup> Jean Starobinski, 1789. *The Emblems of Reason*, trans. Barbara Bray (Charlottesville: Univ. of Virginia, 1982), 145.
- <sup>5</sup> This and the passage above are from the Meredith translation of Kant's *Critique of Judgement*, cited by Starobinski, 275-278.

---

---

## LAS IDEAS ESTETICAS DE FEIJOO

José A. Valero  
*University of Minnesota*

Desde que Menéndez Pelayo calificara el discurso *El no sé qué* de "verdadero manifiesto romántico"(106), ha sido secundado en su apreciación por la casi totalidad de manuales de literatura y por la mayoría de los estudiosos que se han ocupado de las ideas estéticas de Feijoo. Menéndez Pelayo ofrecía además una alternativa o complemento a esa etiqueta: Feijoo es un adelantado a su tiempo "a menos que no queramos considerarle como el último eco de otras doctrinas de libertad literaria, generalmente aceptadas en la España del siglo XVII". Así planteadas las cosas, Feijoo quedaba desplazado de su época en ambas direcciones, puesto en relación por un lado con ideas aún por venir, y por el otro con polémicas ya viejas de un siglo o más, surgidas principalmente en torno a la defensa de Lope de Vega frente a los clasicistas de su época. Significativamente, Menéndez Pelayo desvaloriza el discurso *Razón del gusto*, que contiene un planteamiento subjetivista y un esbozo de explicación causal de la experiencia estética, en términos psicológicos y fisiológicos. Bien es verdad que este subjetivismo se intenta superar después con la postulación de una "bondad absoluta" del objeto independiente de su impresión sobre el sujeto, pero este intento no acerca a Feijoo al romanticismo sino, más bien al contrario, a ideas clasicistas. No es de extrañar, dada la influencia avasalladora del erudito montañés, que sólo muy recientemente hayan empezado a aparecer estudios apuntando a la relación de las ideas estéticas de Feijoo con las de sus co-

eténeos o con antecedentes temporalmente más próximos y geográficamente más alejados. En esta línea, este trabajo quiere mostrar que la problemática de Feijoo se inserta plenamente en la constelación de ideas estéticas de la primera mitad del siglo XVIII, esto es, en la crisis y transformación de la doctrina clásica francesa por el desarrollo de los planteamientos subjetivistas.

Los manuales de historia de la literatura que se han ocupado de las ideas estéticas de Feijoo también se mueven entre los dos polos menendezpelayescos. Alborg considera la actitud hostil de Feijoo ante las legislaciones estéticas como "sinónimo de rebeldía española"(173-78), siguiendo seguramente a Pérez Rioja, aunque, dando muestras de sensato comedimiento, no antepone, como éste, el adjetivo "innata" a esa "rebeldía española". Alborg además otorga (ya que, tras transcribirla, calla) la opinión de J.L. Varela de que la noción de licencia artística "es la insólita novedad revolucionaria en un escrito del siglo XVIII"(131). Pérez Rioja y Alborg comparten también la extendida opinión de que las ideas estéticas de Feijoo son producto de una especie de iluminación súbita, surgidas de la nada. Alborg habla de "agudas intuiciones" que suplirían su "posible falta de formación, o de curiosidad" en el terreno estético. Pérez Rioja afirma que los "atisbos asombrosos" de *El no sé qué* son producto del *tino mental* de que tanto hablaba el propio Feijoo. No se puede demostrar que no tengan razón, pero espero que la indicación de otras fuentes posibles y probables de las ideas feijonianas que aquí se ofrece justifique la mayor plausibilidad de otro tipo de enfoque.

El problema puede estar en que, en la búsqueda de posibles referentes de las ideas estéticas de Feijoo, los estudiosos se han empeñado en ceñirse a fuentes españolas. Durante la segunda mitad del XVII, como veremos, la expresión *je ne sais quoi* sale de las plumas de muchos críticos y teóricos normalmente encuadrados en las filas del clasicismo francés. Pero claro, desde la visión de un Feijoo prerromántico o seguidor de la "tradición española de libertad estética" no es conveniente llamar la atención sobre el hecho. Al único que refieren algunos es al jesuita Bou-

hours, que en *Les Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671) tiene todo un capítulo dedicado a *Le je ne sçay quoui*. La referencia es obvia porque Feijoo alude a Bouhours en bastantes ocasiones en su obra (aunque no a propósito del "no sé qué"), y porque conservamos un ejemplar de la obra del jesuita con la firma de Feijoo. Pero los que señalan la posible fuente se abstienen por lo general de toda referencia al imputable (y por lo general imputado) clasicismo de Bouhours o al hecho de que éste consideró su obra como complemento de la de Boileau. Y suelen "salvar" el peligro de posibles implicaciones de influencias clasicistas en Feijoo insistiendo en el hecho (por otra parte innegable; el propio Bouhours lo reconoce) de la influencia que en el francés tuvo la obra de Gracián, cuyo término *despejo* fue vertido al francés por su traductor, Amelot de la Houssaye, como "je ne sais quoui". Pero casi cualquier historia de la estética dedica algunas páginas a la noción del "no sé qué" en el clasicismo francés. Si por un lado los estudiosos de las ideas estéticas de Feijoo no han querido ponerle en relación con el clasicismo, por otro lado los historiadores generales de las ideas estéticas no han solido tener a bien ocuparse de Feijoo. Un propósito de este trabajo es aportar algunos datos y sugerencias para ayudar a paliar esa incomunicación.

Es importante no perder de vista que el discurso de Feijoo pretende precisamente que deje de ignorarse lo que es el "no sé qué", sometiéndolo a explicación racional. La intención es explícita y es la razón misma del discurso, pero si insisto en ello es porque parecería que muchos comentaristas de Feijoo se han basado más que nada en el título, cayendo en la inoportunidad de que advierte Arce Fernández: "no parece oportuno hablar de romanticismo... a no ser que se deduzcan por propia cuenta las sugerencias que, fuera de su contexto, evoca el *no sé qué*" (254). Borgerhoff insiste, y ofrece en prueba una enorme cantidad de citas, en que el concepto de lo indefinible era un elemento real y efectivo en la segunda mitad del XVII francés, y que "aquéllos que lo tomaban en serio no eran, como se podría suponer, los anticlasicistas del momento, sino que estaban entre los representantes más eminentes de la preparación



y florecimiento de la época de Luis XIV"(ix-x). El "je ne sais quoi" u otros términos para expresar lo indefinible e inexplicable eran, según Bergerhoff, inseparables de la discusión sobre arte y literatura en la segunda mitad del XVII francés: "críticos y escritores fueron especialmente conscientes del conflicto, quizás eterno e insoluble, entre inspiración y técnica, entre poesía sentida y poesía comunicada, entre libertad artística y restricciones perfeccionistas. No creo que el siglo perdiera nunca conciencia de ese conflicto"(4). Que se puede salvar la supuesta incompatibilidad entre lo inefable y las reglas se comprende bien si aceptamos que los clasicistas consideraban éstas como necesarias pero no, lógicamente, como suficientes. Es un lugar común también en el clasicismo francés que cualquier "espíritu mediocre", como dice Feijoo, puede aprender a aplicar mecánicamente las reglas, y que no por ello logrará crear belleza, para la cual hace falta "algo más". El fundamental axioma clasicista de la imitación de la naturaleza es seguramente una de las claves en este enredo. La regla deja campo abierto a la novedad, a la naturaleza "aún no imitada"; en este sentido, el que logra imitar un aspecto de la naturaleza que hasta entonces había resistido a poetas o artistas estará a la vez ofreciendo algo nuevo (y, como tal, con "no sé qué" para el lector o espectador que experimenta el objeto creado, aunque no para el artista, si éste antes ha concebido esa novedad en su mente) y a la vez sujetándose a la regla principal de imitación. A su vez, la regla complementaria a ésta, la de imitación de los antiguos, puede también ser perfectamente compatible con lo inefable y la inspiración. Como recuerda Sebold, "lo mismo que la inspiración es algo que sobreviene por efecto de las dotes con que la naturaleza ha enriquecido a un individuo, las llamadas reglas no son sino una recopilación de las experiencias vivas y prácticas de los poetas anteriores al aplicar semejantes talentos naturales" (*Introducción*, 26-27). La regla de imitación de los antiguos no pide sino hacer lo que hicieron los creadores que en su tiempo ofrecieron un algo indefinible, que con el tiempo ha podido ser racionalizado.

Sebold señala acertadamente que las observaciones "liberales" de Feijoo sobre las reglas son "comunes a todos los países occidentales durante la época neoclásica, y que así no salen de ningún substrato romántico español como se ha dicho tantas veces" (*Contra los mitos...* 103-4). Es plenamente positivo el afán de Sebold por demostrar, en la misma línea que Borgerhoff, la "liberalidad" de la doctrina clásica, dado lo extendido de la identificación estereotípica de "clasicismo" con "dogmatismo férreo". Este estereotipo de origen decimonónico ha sido determinante en la imagen de un Feijoo anticlasicista. Podemos verlo con claridad en el único estudio extenso que hasta la fecha existe sobre las ideas estéticas de Feijoo, el de Santiago Montero Díaz. En este trabajo convergen todas las ideas típicas de la línea menéndezpelayesca, empezando por la imagen dogmática del clasicismo, a la que se unen, también típicamente, tonos nacionalistas y anti franceses.<sup>1</sup> A esto se añade la tan sostenida y tan insostenible opinión de la radical novedad de la "rebelión" feijooniana, y el lugar ya común de su prerromanticismo.<sup>2</sup>

Carmelo Samoná es bastante más sensato a la hora de enmarcar a Feijoo en una determinada constelación de ideas. Tras criticar la tradicional tendencia a considerar a Feijoo como ejemplo del "esencial carácter indomable" de los españoles y a presentarle, en base a esto, como la antítesis del "extranjerizante" Luzán, señala que no se le puede imputar a Feijoo un carácter profético sin forzar el ámbito histórico en que operaba. Los dos discursos sobre el gusto y el "no sé qué", como en general toda la obra de Feijoo, se mueven, dice, "no en el encanto de una inspiración prerromántica sino entre una cultura aún ambigua e ideológicamente indefinida, en un ambiente abierto" (18).

La antítesis entre Feijoo y Luzán tiene también su origen en Menéndez Pelayo, quien afirmó que "el contraste de sus opiniones [las de Feijoo] con las de Luzán es palmario y evidente, pudiendo considerarse al uno y al otro como cabezas respectivamente de las dos escuelas literarias que llenaron con sus hechos el siglo XVIII" (215). Sebold, Samoná y, en general, los estudiosos que empiezan a po-

ner al descubierto los elementos clasicistas de Feijoo, han criticado esa opinión. La antítesis es errónea no sólo por deformación de Feijoo, sino también de Luzán, sobre el que han caído los mismos estereotipos que sobre el clasicismo francés. Luzán reconoce en su *Poética* que "la poesía depende, en gran parte, del genio y numen"(126) y, aunque considera necesario el complemento de ciertas reglas y principios, valora positivamente el teatro del Siglo de Oro, aunque lo critique en los aspectos en que contraviene aquellas reglas y principios, ya que "no niega el mérito de los vuelos más remontados el que nota algunas caídas"(537). Que ese aprecio sea o no una mera táctica necesaria, ya es otra cuestión; lo mismo podríamos pensar de la valoración también positiva, aunque no muy insistente, de ese teatro por parte de Feijoo. El elogio a Lope de Vega en el discurso *Glorias de España*:

La poesía cómica casi enteramente se debe a España, pues aunque antes se vio levantar el teatro en Italia, lo que se representaba en él, más era un agregado de conceptos amorosos que verdadera comedia, hasta que el famoso Lope de Vega le dio designio, planta y forma.

se inscribe claramente en el proyecto de reforma cultural de Felipe V, al que el prestigio intelectual de la Orden benedictina dio un importante respaldo. Feijoo hace aquí de punta de lanza en la tarea de construcción de una historia de la cultura nacional, de cuyo pasado no se puede renegar sin echar leña al fuego del complejo de inferioridad intelectual. El elogio a Lope, y en general todo el discurso (uno de los ensayos más extensos del *Teatro Crítico*), es producto más de una estrategia de reanimación de la cultura nacional (y con énfasis en su carácter *nacional*) que del sentir real de Feijoo al respecto.

En este trabajo quiero sugerir, más allá de la evidente de Bouhours, otras posibles influencias clasicistas, sobre todo francesas, en Feijoo. No podemos olvidar tampoco el otro aspecto del planteamiento estético feijoniano que ha sido bastante desdeñado por sus estudiosos: la aplicación del método empírico, que le lleva en *Razón del gusto* a un

enfoque que, aunque se intenta, como veremos, superar, es en principio psicologista y subjetivista. En esta línea también tendremos que referir a las posibles influencias inglesas. Procuraré evitar el tradicional aislamiento de los dos discursos "estéticos" de Feijoo, complementándolos con lo que ofrece el resto de su obra. A lo largo del trabajo y sobre todo en las conclusiones finales intentaré establecer ciertas correspondencias entre los planteamientos estéticos estudiados y los posicionamientos ideológicos subyacentes.

#### EL GUSTO Y LO INEFABLE EN EL CLASICISMO FRANCÉS

Le Chapelain, tomando ideas del *cinquecento* italiano, formula una preceptiva clásica en 1623, y en 1637 redacta la poética "oficial" de la Academia Francesa, creada el año anterior bajo el auspicio de Richelieu. Entre los rasgos necesarios de la buena poesía destacaban los siguientes: 1) semejanza con la filosofía, en cuanto que se ocupa de lo universal; 2) presenta las cosas como deben ser, en contraposición a la historia, que las presenta como son; 3) debe ocuparse de acciones nobles o ilustres; lo noble e ilustre es una virtud de la trama, del contenido, y lo bello es una virtud de la forma; 4) su fin es conducir por la senda de la virtud; fin moral/utilitario (*plaisir utile*); 5) su guía no es la verdad, sino la verosimilitud; la verdad no siempre es verosímil; 6) debe tener siempre en cuenta el decoro (*bienséance*), esto es, las cualidades y las acciones de los héroes deben ser apropiadas a su carácter; 7) la alegoría forma parte de su idea; 8) la trama debe ser "densa" y disponerse con adecuación (*inventio, dispositio*). Este conjunto de reglas se ha considerado como el arquetipo de la "doctrina clásica" francesa. Fue llevada a una mayor sistematización por La Mesnadière (1639). El también académico D'Aubignac, en su *Pratique du théâtre* (1657), muestra la cara dogmática de la fase inicial del clasicismo francés: "En toda materia que depende de la razón y del sentido común, como las reglas del teatro, la licencia es un crimen que nunca debe ser permitido" (citado en Cassirer

280-1). En 1675 el jesuita Le Bossu, justificando un "cartesianismo estético", y a la vez contrariando las ideas de Descartes sobre el arte<sup>3</sup>, escribe:

las artes tienen en común con las ciencias que ambas se fundamentan en la razón y que en las artes debemos permitir ser guiados por las luces que la naturaleza nos ha otorgado (citado en Beardsley 142).

Mientras los académicos y sus satélites construían un marco teórico homogéneo que en muchas ocasiones se adoptaba como dogma, con lo que se convertía la teoría clásica en lo que se ha llamado, con connotación negativa, "academicismo" (y que se ha tomado a veces, como ya hemos visto, como la cara única del clasicismo francés), los escritores que hoy se considera como los grandes clásicos, conocedores por experiencia propia de los avatares de la creación poética, se mostraban mucho más flexibles en sus opiniones teóricas. Corneille acepta que el arte tiene reglas, pero siempre que eso no implique que esas reglas sean conocidas.<sup>4</sup> Tanto él como Molière, La Fontaine y Racine ponen el placer del público por encima de las reglas.<sup>5</sup>

El contraste entre un sistema rígido de reglas y la práctica real de los artistas y literatos podía resultar en una crítica de éstos por los doctrinarios. Pero éstos a su vez corrían con ello el peligro de quedarse solos ante el éxito de público, a veces clamoroso, de algunas creaciones de aquéllos. Poco a poco fue haciéndose evidente que para salvar el sistema había que hacerlo menos rígido. Si hasta entonces se había supuesto que la belleza, por depender de factores como la proporción y la adecuación, podía ser reducida a reglas, ahora se hacía necesario un complemento, algo semejante a la noción renacentista de la *grazia*, que sirviera de comodín para explicar lo inexplicable de aquellas creaciones. Entre los críticos empezaron a proliferar categorías como "sutilidad", "agudeza", "ingenio", etc., recuperadas sobre todo del barroco español e italiano. Spingarn acuñó la etiqueta "Escuela del Gusto" para englobar a una serie de críticos (Méré, Bouhours, Saint Évremond, La Bruyère) que, si bien diferían a veces en sus métodos, teo-

rías y preferencias literarias, tenían en común la adopción de un aparataje conceptual que debía mucho a los desarrollos de Guez de Balzac y Gracián,<sup>6</sup> junto con la creencia de que hay algo en la poesía que las reglas del arte no pueden ni crear ni explicar; para referir a ese "algo" adoptaron principalmente la noción de "gusto".

En su *Cinquième Conversation* (1669), Méré distingue entre dos elementos de la experiencia estética: el *agrément*, que es sentido más que racionalmente aprehendido, y la *beauté*, de la cual son visibles las causas. Del primero de los dos elementos dice que

en matière d'agrément chacun a son goût, et si vous le remarquez, ce qui d'ordinaire plaît, ne vient pas tant de la perfection, que d'un tempérament, qui s'accomode à nos sentiments naturels. C'est cette proportion qui charme sans que l'on s'aperçoive d'où cela vient (citado en Borgerhoff 91).

Para Méré el gusto es un instinto natural, independiente de la autoridad, y su guía es el sentimiento más que la razón. El corazón y no la mente controla sus juicios. Esta antítesis, característica del siglo siguiente, se empieza a formular ya en este periodo. Veremos a Feijoo, que también tendrá que recurrir a una "secreta proporción" para explicar el "no sé qué", envuelto en las dificultades de su intento de conciliar el subjetivismo del gusto con el deseo de conservar, aun en la esfera de la experiencia estética, la supremacía de la razón. Lo cual no significará ningún empeño en aferrarse a las reglas, pues también se trata de enfrentarse a una autoridad que se pretende racional pero que ha de justificarse ante la prueba de la experiencia. La actitud de Feijoo ante las reglas será muy parecida a la de Méré y otros representantes de la Escuela del Gusto. Coincide en que, como lo expresa Méré, las solas reglas no pueden garantizar la excelencia del producto:

Ce ne sont pas les règles ni les maximes, ni même les sciences que font principalement réussir les bons ouvriers, et les grands hommes. Ces choses-là peuvent beaucoup servir pour exceller, et même il me semble

qu'elles soient nécessaires; mais on peut les avoir et ne rien faire que de fort comun si le reste manque (Borgerhoff 89).

Ese elemento que no debe faltar es el *buen gusto*, que en la *Quatrième Conversation* (1669) caracteriza como "*je ne sais quel sentiment qui va plus vite, et quelquefois plus droit que les réflexions*" (Borgerhoff 96). Las creaciones hechas según reglas pero sin ese talento natural suelen manifestar una "cierta torpeza latente, que sólo es percibida por el sentimiento, y que no sienten aquéllos que han aprendido muchas reglas pero tienen poco gusto" (citado en Spingarn xcv). En la misma línea, Feijoo arremeterá una y otra vez contra los "espíritus serviles" que pretenden sujetar a todo el mundo a los límites que la naturaleza les ha impuesto a ellos mismos:

Yo convendría muy bien con los que se atan servilmente a las reglas, como no pretendiesen sujetar a todos los demás al mismo yugo. Ellos tienen justo motivo para hacerlo[...] Quédese en la falda quien no tiene fuerza para arribar a la cumbre, más no pretenda hacer magisterio lo que es torpeza, ni acuse como ignorancia del arte lo que es valentía del numen (C.E., I, XXXIII).

Vemos que Feijoo también valora como elemento fundamental de las grandes creaciones la novedad, el salir del camino trillado. Si el numen creador necesario para esa elevación sobre las reglas es para Feijoo una propiedad del corazón, como lo es para Méré, o si lo es de la razón (de una "razón superior"), es algo de lo que nos ocuparemos más detenidamente al analizar *El no sé qué*.

Bouhours es quizás el primero en elevar el "no sé qué" al rango de concepto estético "desarrollado", dedicándole todo un capítulo en sus *Entretiens d'Ariste et d'Eugène* (1671, Feijoo poseyó un ejemplar). Este diálogo toca diversas esferas en que se manifiesta *le je ne sais quoi*: la amistad, el arte y la poesía, el trato con personas distinguidas, la belleza facial, la experiencia religiosa, etc. El "no sé qué" pertenece tanto al arte como a la naturaleza, es "bien plus

aisé de le sentir que de le connoistre", y "sa nature est d'estre incomprehensible, & inexplicable"(140). Si Feijoo se propone explicar sus causas, Bouhours no lo cree posible: "le je ne sçay quoy est de la nature de ces choses qu'on ne connoist que par les effets qu'elles produisent"(143). Trata también Bouhours el "no sé qué" negativo, que desagrada; señala el parentesco del concepto positivo con la noción de "despejo" de Gracián, y reproduce algunas de las sentencias de *El Héroe* que hemos visto antes (nota 8; indica, por cierto, que los españoles "ont aussi leur *no se que* [sic] qu'ils meslent à tout, & dont ils usent à toute heure"). Una conclusión a que llega es que el gusto, por depender de una inclinación natural e involuntaria, no puede ser objeto de disputa. Veremos que Feijoo aceptará la premisa (y se extenderá en la explicación causal de esas "inclinaciones"), pero rechazará la conclusión.

Aceptada la existencia de un elemento inefable en la experiencia estética, Bouhours habla del *buen gusto* como la cualidad o facultad que distingue a aquellos capaces de sentir esa "cualidad estética inefable". Leemos en un pasaje de *La manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit* (1687):

le goût est un sentiment naturel qui tient à l'âme, et qui est indépendant de toutes les sciences qu'on peut acquérir... Le bon goût est le premier mouvement, ou pour ainsi dire une espèce d'instinct de droite raison qui l'entraîne avec rapidité, et qui la conduit plus sûrement que tous les raisonnements qu'elle pourroit faire (citado en Tatarkiewicz 393).

La misma idea de la "anticipación" a la reflexión se encuentra en Feijoo, en el siguiente pasaje de *Simpatía y antipatía*:

para la inclinación o aversión hay unos conciliativos extrínsecos, que luego dan golpe y ganan la voluntad por el conducto del entendimiento, aun antes que use de reflexiones el discurso. Un gesto agradable, un modo de mirar dulce y vivo, un despejo noble en el movimiento, la articulación y el metal de la voz, que cuadran al oído, otras mil cosas que están en los hom-



bres a primeras cartas, en un momento pasan por el conducto de los sentidos al entendimiento, el cual aprobándolas por buenas y apreciables, aunque sin hacer reflexión en que las aprueba, se las hace abrazar a la voluntad. Del mismo modo agrada de golpe un sitio delicioso, un edificio bien dispuesto, antes de examinar reflejamente la proporción de sus partes, y aun a quien no es capaz de examinarla.

Obsérvese el uso del término "despejo", y la noción de que las cualidades estéticas hacen su efecto sobre el sujeto incluso aunque éste no sea capaz de racionalizarlas. Los ejemplos del "sitio delicioso" y el "edificio bien dispuesto" son, significativamente, los mismos que luego abrirán el discurso sobre *El no sé qué*.

En estos pasajes de Bouhours y Feijoo estamos lindando en las fronteras entre racionalismo y emotivismo. No se está negando que la belleza del objeto se pueda aprehender racionalmente; simplemente se está afirmando la existencia de una facultad que la aprehende más deprisa. En los mismos límites se moverá Feijoo en su intento de conciliar la postulada "bondad de todo gusto" (subjetivo) y la "bondad absoluta" del objeto, que, por ser captada en diferente medida por los distintos sujetos, justificará el que quepa "disputa sobre el gusto". Si Bouhours se inclina en último término hacia el emotivismo al afirmar la inexplicabilidad del "no sé qué", Feijoo se inclina al racionalismo, al pretender que es explicable. Debe tenerse en cuenta que la "anticipación a la reflexión" refiere a la recepción del objeto, pero no necesariamente a su producción. Aunque son bastantes a primera vista las coincidencias entre Feijoo y Bouhours, intentaré justificar después que sus diferencias son ideológicamente muy significativas.

Los otros dos principales representantes de la Escuela del Gusto, Saint Évremont y La Bruyère, ambos también bien conocidos por Feijoo, comparten con éste asimismo varias ideas. Saint Évremont reconoce que hay ciertas reglas eternas, pero son las menos y tan de sentido común que no hace falta estudio para interiorizarlas. En línea con esto, Feijoo opina que "esas que llaman reglas de crítica no son más que unas máximas generales, que a todo hombre

de buen entendimiento dicta su razón natural"(C.E., II, XVIII). La Bruyère sostiene una posición objetivista, coincidiendo con la idea feijoniana de la "bondad absoluta", y en base a ello argumenta que cabe disputar sobre el gusto:

Il y a dans l'art un point de perfection, comme de bonté ou de maturité dans la nature. Celui que le sent et qui l'aime a le goût parfait; celui qui ne le sent pas, et qui aime en deçà ou au delà, a le goût défectueux. Il y a donc un bon et un mauvais goût, et l'on dispute des goûts avec fondement (67).

Ese "punto de perfección" lleva al mismo círculo vicioso que veremos en Feijoo, ya que también sostiene La Bruyère que, por otra parte, la bondad de la obra se mide por su efecto sobre el receptor:

Quand une lecture vous élève l'esprit, et qu'elle vous inspire des sentiments nobles et courageux, ne cherchez pas une autre règle pour juger de l'ouvrage; il est bon et fait de main d'ouvrier (74).

Veremos al analizar *El no sé qué* que La Bruyère también comparte con Feijoo la idea de que el genio es aquél que va contra el sistema de reglas por comprender las carencias y defectos de ese sistema.

La insistencia en el elemento de rebeldía hacia las reglas en la creación artística y la afirmación de lo inefable del gusto, posiciones ambas desarrolladas por los representantes de la Escuela del Gusto, tuvieron una amplia difusión, y fueron particularmente bien recibidas en las Islas Británicas. William Temple considera el aprendizaje como la antítesis de la poesía. Su opinión de que las reglas lo más que pueden lograr es "to hinder some men from being very ill Poets, but not...make any man a very good one"(citado en Bate 45) se repite más de una vez en la obra de Feijoo. Temple identifica, en una afirmación nacionalista que se repetirá con frecuencia entre los críticos ingleses de la época, libertad estética con libertad política y con Inglaterra por un lado, y por el otro academicismo con tiranía y con Francia. Este tipo de enfoque se complementa a

veces con una explicación de las diferencias nacionales de gusto en base a las influencias climáticas y raciales. Se trata de una hipótesis ya elaborada en la antigüedad (p.ej. en la *Política* de Aristóteles; ya antes la sostuvo Hipócrates), y Bacon la hizo más o menos familiar en Inglaterra. Pero a finales del XVII sus principales portavoces son también los pensadores de la Escuela del Gusto, en particular Bouhours y Saint Évremond. En el siglo siguiente la idea será central en Dubos y en Montesquieu, y la encontraremos también en Feijoo.

Las ideas de la Escuela del Gusto tuvieron la difusión suficiente como para provocar en respuesta una defensa renovada y más enérgica de las reglas, como la que hace Dacier en el Prólogo a su traducción de la *Poética* de Aristóteles (1692). Pero desde entonces iría progresivamente menguando el número de defensores de un sistematismo estricto, no reconocedores del papel del sentimiento, o de una facultad especial distinta de la razón (el uso del término "gusto" para designar tal facultad fue extendiéndose cada vez más), en la creación y evaluación estéticas. Pope y Boileau, considerados con frecuencia como los representantes por antonomasia del criticismo poético clásico en Inglaterra y Francia, no se incluyen desde luego entre ese número de dogmáticos.<sup>7</sup>

Han sido muchos los trabajos que en los últimos años han dejado claro que la etiqueta que le cayó a Boileau de "legislador del Parnaso" no se sostiene con una lectura de sus escritos,<sup>8</sup> a no ser, acaso, que decidamos reducirle a su *Art poétique*. Pero incluso los primeros versos de esta obra ya dejan claro que las reglas no sólo no lo son todo en la poesía, sino que ni siquiera son lo principal. Lo es un don natural que no se adquiere con el estudio:

C'est en vain qu'au Parnasse un téméraire auteur  
Pense de l'art des vers atteindre la hauteur:  
S'il ne sent point du ciel l'influence secrète,  
Si son astre en naissant ne l'a formé poète,  
Dans son génie étroit il est toujours captif.

Aunque el resto del poema consiste en una serie de preceptos generales y en la presentación de ciertas forma-

lidades y prácticas literarias, el tono es divertido y epigramático. Es, como dice Borgerhoff, más la obra de un poeta satírico y un virtuoso que el credo de un preceptista. Nerlich la caracteriza como "un tratado en verso que combate por una poesía absolutista burguesa y progresista, comprometida con el progreso social y económico, y que destruye la agresiva teoría feudal de géneros de la épica guerrera y la novela feudal reaccionaria".<sup>9</sup> Volveremos al tema del progresismo de Boileau después, y lo conectaremos con el sentido que tiene para él la expresión (que también utiliza a menudo) "no sé qué". En ambas cuestiones creo que su pensamiento coincide en términos generales con el de Feijoo.

Al entrar en el siglo XVIII ya es difícil encontrar teorías críticas que no se enfrenten de un modo u otro con el problema del relativismo estético, aunque por lo general se intenta salvar el objetivismo clásico. En estos momentos de transición se incluye dos teóricos, el jesuita André y Crousaz, bien conocidos por Feijoo. Sus respectivos tratados estéticos fueron de lo poco que entró traducido en España. El P.André ofrece una solución de compromiso al reconocer dos tipos de belleza, la objetiva y la subjetiva, que corresponden a lo que Feijoo denominará "bondad absoluta" y "bondad relativa" del objeto "en línea de delectación". Las distinciones conceptuales son en este periodo, dice Tatariewicz, las aliadas naturales de los teóricos que, como el P.André, buscan un compromiso. A la distinción mencionada añadió otra entre la belleza que captan los sentidos o el sentimiento y la que capta la razón. En su *Traité du Beau* (1715) Crousaz empieza colocándose en el planteamiento subjetivista: "Cuando decimos 'eso es bello', nos referimos a una cierta unión entre el objeto y nuestros sentimientos de placer o ideas de aprobación" (citado en Tatariewicz 431). Después introducirá, en paralelo con la segunda distinción del P.André, la diferencia entre lo *agradable* (que place al corazón) y lo *bello* (que place a la mente).<sup>10</sup>

Un pronunciamiento, a favor o en contra, respecto a la distinción que traza Crousaz es lo que se echa de menos en Feijoo. En *Razón del gusto* empezará con el mismo plan-

teamiento subjetivista que Crousaz, pero luego hablará de una "bondad objetiva" independiente de ese placer subjetivo y que, al parecer, lo determina como tal placer. Aunque en la experiencia concreta puede distinguirse el placer mental y el placer del corazón, de hecho todo lo que place a la mente place potencialmente también al corazón, y viceversa (suponiendo una mente lo suficientemente bien dispuesta como para apreciar la racionalidad del objeto). En los términos de Crousaz, para Feijoo todo lo agradable es bello y todo lo bello es agradable.

#### LAS CORRIENTES EMPIRISTAS

El método de Locke supuso una separación radical del racionalismo cartesiano. Si éste establecía como punto de partida de cualquier investigación una verdad general de la razón, aquél se situaba en algún proceso psicológico particular. Explicar un proceso, para Locke, supone al menos señalar su origen en algún proceso psicológico. Según su teoría asociacionista, el entendimiento puede, operando sobre las ideas simples de sensación y reflexión, producir todas nuestras ideas complejas, incluidas aquellas que los racionalistas consideraban imposibles de reducir a la experiencia (p.ej., infinito, alma, belleza). En la cuarta edición de su *Essay Concerning Human Understanding* (1700, la primera edición es de 1690; Feijoo manejó una traducción francesa) añade un capítulo, "Of the Association of Ideas" (II,xxxiii), en que distingue entre una "conexión natural" de las ideas entre sí, que corresponde a la razón detectar, y "otra conexión de ideas que se debe enteramente al azar o a la costumbre", y que es la fuente de errores, supersticiones y prejuicios. A estas dos formas de asociación corresponden las facultades de la razón y la imaginación. Ésta es no sólo fuente de errores, sino también de

that entertainment and pleasantry of wit, which strikes so lively on the fancy, and therefore is so acceptable to all people, because its beauty appears at first sight, and there is required no labor of thought

to examine what truth or reason there is in it (II, xi,  
2. Citado en Beardsley 175).

Así pues, la imaginación conduce por un camino fácil y agradable al deleite; la razón, por el contrario, conduce al conocimiento a través de una difícil disciplina. Una consecuencia de esta distinción será la emergencia de la idea, tan importante para Feijoo a la hora de justificar su estilo (a veces criticado por árido), de dos tipos distintos de lenguaje: el lenguaje metafórico de la poesía y el lenguaje literal de la ciencia. El enseñar y el deleitar del precepto horaciano corren ahora peligro de escisión.

Creo indudable que el planteamiento de Feijoo en *Razón del gusto* responde a la influencia lockiana. Cuando Feijoo dice que se propone "dar razón" de la facultad del gusto, se sitúa en el punto de vista del sujeto y equipara esa explicación con la determinación de las *causas psicológicas* del deleite. Después, cuando una vez "explicado" el gusto subjetivo justifica que a pesar de todo tiene sentido disputar sobre el gusto, lo hace en base a la idea lockiana de la imaginación como fuente de errores por falsas asociaciones, junto con la idea de que la razón es capaz de superar esos errores de la imaginación y devolver a ésta una "buena disposición".

Aunque no se puede minimizar la influencia de Locke sobre Addison, Shaftesbury o Hume, los sistemas estéticos que éstos desarrollaron tendían, como señalan Gilbert y Kuhn (233), a reunirse, tras un breve recorrido independiente, con el gusto y la razón clasicistas.<sup>11</sup> El credo estético de la nueva escuela del "sentido interno" inspirada por Locke nunca difirió seriamente, a la hora de las valoraciones estéticas concretas y los factores en que se basaban esas valoraciones, del gusto clásico francés, a pesar de toda la rebeldía inglesa contra las reglas. La autoridad práctica del gusto francés de la época de Boileau reinó también en las Islas Británicas al menos hasta mediados del siglo XVIII.

Referiré a Addison y Shaftesbury al ocuparme de los dos discursos de Feijoo. Ahora ilustraré esa "confluencia" con el clasicismo tras un "breve recorrido independiente" con el ejemplo de Hume.

El ensayo de Hume *On the Standard of Taste* empieza con el mismo planteamiento que *Razón del gusto*. Para Feijoo el gusto "es siempre bueno"; para Hume

All sentiment is right; because sentiment has a reference to nothing beyond itself, and is always real, wherever a man is conscious of it [...] a thousand different sentiments, excited by the same object, are all right (277-8).

Esto es así por razones idénticas a las señaladas por Feijoo en *El no sé qué*: "Because no sentiment represents what is really in the object. It only marks a certain conformity or relation between the object and organs or faculties of the mind"(278). Tanto Feijoo como Hume, a pesar de estos presupuestos, se empeñan a continuación en enfrentarse al refrán según el cual "sobre gustos no hay disputa". Para Feijoo cabe disputar con sentido sobre el gusto porque los objetos tienen, y aquí se aparta del planteamiento empirista, una "bondad absoluta", en sí, y las imaginaciones de los sujetos pueden estar mejor o peor dispuestas para captarla. Hume no necesita apartarse de su empirismo de partida. El sentido común puede fundamentarse válidamente en los datos empíricos que proporciona la tradición crítica, que ha sido más o menos unánime a lo largo de los siglos en la concesión de elogios a determinados modelos o principios artísticos. Con esto, Hume, tras trazar un recorrido que evita el objetivismo, se reúne con el gusto clasicista y justifica un cierto sistematismo:

It is evident that none of the rules of composition are fixed by reasonings *a priori*, or can be esteemed abstract conclusions of the understanding, from comparing those habitudes and relations of ideas, which are eternal and immutable. Their foundation is the same with that of all practical sciences, experience; nor are they anything but general observations, concerning what has been universally found to please in all countries and ages (279).

También Feijoo trazará un "breve recorrido independiente", y también, pese a su rebeldía contra las reglas "en abstracto", a la hora de hacer apreciaciones estéticas sobre obras y autores concretos los criterios y el espíritu son plenamente clasicistas. Por ejemplo, cuando sostiene la superioridad de Lucano sobre Virgilio, critica la *Eneida* por las faltas que ahí se cometen respecto a la verosimilitud y el decoro:

cometió no sólo el absurdo, que ya notaron muchos, de violar enormemente la cronología, mas también la extravagancia, que hasta ahora no vi notada en otro, de pintar en los dos delincuentes una inverecundia totalmente inverisímil para tales personajes. Sin explicación anterior, sin galanteo, sin alguno de tantos pasos, con que se van disponiendo poco a poco para la torpe maldad los ánimos, que son dotados de algún pudor, sólo con la oportunidad de verse a solas en una cueva un famoso héroe, adornado de excelsas virtudes, empieza la explicación por donde se acaba, lo que sólo es posible en un rufián insolente; y una reina insigne, acreditada de casta, condesciende al momento, como la más infame prostituta. Ni es menos inverisímil é indigna de su héroe la ficción de las circunstancias, en que Eneas dio muerte a Turno. ¿Qué hombre, no digo de corazón magnánimo, mas aún de mediano honor, quitaría la vida a un rendido y desarmado, que le estaba pidiendo clemencia? (*T.C.U.*, IV, XIV, §XVI).

Unas líneas más abajo, Feijoo deja bien clara su adscripción al axioma de imitación, con su corolario de adecuación del tono y el estilo a lo imitado:

La copia, por su naturaleza, pide ser parecida al original: la guerra civil es tumultuosa, inquieta, ardiente. Si la descripción de ella es lenta y floja, ¿qué semejanza hay entre la pintura y el prototipo? Acuérdomme de que Séneca reprehende a Ovidio, porque pintó el diluvio de Deucalion en verso dulce y apacible, porque le pareció que a tanta tragedia se debía una descripción en algún modo tétrica y horri-sona.



Aunque antes hemos advertido que hay que tomar el discurso *Glorias de España*, al que pertenecen estas citas, con ciertas precauciones, esta crítica en base a los postulados fundamentales de la doctrina clásica, y con continuo apoyo en los antiguos, es constante en todo el *Teatro Crítico*, cada vez que hace comentarios literarios. Bien es cierto que ello se acompaña por lo general de un énfasis en la necesidad de genio e inspiración, pero ello no significa necesariamente, como vemos, un rechazo a las reglas clásicas. Por el contrario, las avala explícitamente al menos para la oratoria, la historia y las artes plásticas. Se duele de que en los sermones que se lanzan desde los púlpitos españoles "prevalezca la costumbre contra las máximas de la verdadera oratoria"(T.C.U., IV, XIV, §XIV), y en *Reflexiones sobre la Historia* elogia a Luciano porque "dio excelentes reglas para escribir la historia en el tratadillo que escribió a este intento; prescribe para ella el estilo claro pero elevado". En cuanto a las artes plásticas (o *factivas*, como él las llama), dice que "El estudio y observancia de las reglas hace artífices peritos, y sin ellas ninguno lo es... sin el estudio de las reglas de la pintura nadie se hace ni aun pintor mediano"(T.C.U., VI, XI).

Pasamos ya a entrar en más detalle en los dos principales discursos estéticos de Feijoo.

#### "RAZON DEL GUSTO"

Declara Feijoo su propósito de negar el axioma al uso según el cual "contra gusto no hay disputa". ¿Quiere ello decir que, para Feijoo, hay gustos buenos y gustos malos? No. El gusto, y esto es lo primero que probará, es siempre bueno. A pesar de eso, "cabe disputa sobre el gusto, y caben razones que le abonen o le disuadan". Surge naturalmente la pregunta: ¿para qué disuadir de algo que es bueno? La respuesta, veremos, es que esa bondad que el gusto siempre tiene es una bondad *relativa* al sujeto que gusta; la bondad *absoluta* del objeto es cuestión no de gusto sino de razón.

Hay tres géneros de bienes: el honesto, el útil y el delectable. Al entendimiento puede representársele falsamente como honesto o útil un objeto que no lo sea. Pero lo que se le representa como delectable es necesariamente delectable, pues la verdad de que algo nos deleita es una verdad inmediata. La diferencia está en que el deleite es una sensación interna inmediata a la representación del objeto, mientras que la honestidad y la utilidad no refieren a algo inmediato a la representación, sino a una finalidad exterior a ella. Por tanto, para dilucidar si un objeto es honesto o útil debemos referirlo a algo exterior a su mera representación, no sucediendo así respecto a su delectabilidad. Por esto, es absurdo hablar de mal gusto: si gustamos de un objeto, nos deleitamos en él, luego el objeto es "actual y realmente" delectable.

El planteamiento es en principio puramente subjetivista. Se dice de un objeto que es delectable sólo respecto al sujeto que se deleita en él. No cabe, en principio, ninguna esencialización respecto a la bondad del objeto. De que el objeto guste a alguien no podemos deducir que sea delectable absolutamente, sino sólo respectivamente al sujeto en cuestión. La distinción que hace Feijoo entre la *bondad absoluta*, es decir, la que tiene el objeto independientemente de su representación a un sujeto, y la *bondad respectiva* a su representación a un sujeto particular, es un intento de escapar a ese subjetivismo. Carmelo Samoná (122) señala el paralelismo entre esta distinción y la que establece Muratori en *Della Perfetta poesia italiana* (1706), entre un "buen gusto universal", que "es uno solo", y los "gustos particulares", que son tantos como sujetos que experimentan deleite. Samoná presenta otras interesantes coincidencias entre el planteamiento de Feijoo en *Razón del gusto* y el de Muratori (en quien tanto se apoyó Luzán en su *Poética*), y aporta algunos datos que apuntan al conocimiento del preceptista italiano por parte de Feijoo. Procuraré mostrar después que ese intento de escapar al subjetivismo es fallido, por cuanto que no lleva a ninguna determinación concreta de esa bondad absoluta. En cualquier caso, cuando en el planteamiento inicial dice Feijoo que "el gusto es siempre bueno", es claro que está ha-

blando de la bondad respectiva al sujeto que gusta. Y cuando intenta dar "razón del gusto", lo que busca son las causas de la diversidad de gustos de distintos sujetos, o de un sujeto en distintos momentos, respecto a un mismo objeto; luego también aquí está tratando sólo con bondades respectivas.

Otro problema del planteamiento surge de la falta de distinción explícita entre lo meramente agradable a los sentidos y lo que generalmente se entiende por *bello*, esto es, lo que deleita por su efecto sobre la imaginación o el entendimiento. El hecho de que nunca utilice los conceptos "bello" o "belleza" refleja esta indistinción entre el placer sensible y el intelectual (defecto contra el que advirtió Crousaz, como hemos visto). Por los ejemplos que utiliza a lo largo del discurso (comer períces u otros manjares, tocar algo suavísimo al tacto...) se diría que no sale del sensualismo, pero no hay ningún posicionamiento explícito.

Esa distinción ausente en Feijoo será fundamental en Kant. Para Kant, el gusto es la facultad de estimar un objeto o un modo de representación por medio de un deleite (o aversión) independiente de todo interés. Al objeto de tal deleite se le llama bello. El juicio del gusto no se ocupa de lo agradable, es decir, de aquellos objetos cuya sensación place a los sentidos, pues esos objetos provocan a través de la sensación un deseo de objetos similares, es decir, un interés. En términos generales, Kant distingue entre lo *agradable*, que *gratifica* al hombre, lo *bello*, que simplemente le *place*, y lo *bueno*, o sea, aquello que es *estimado* en cuanto que se le pone un valor objetivo. La agradabilidad es un factor significativo incluso en animales irracionales; la belleza es significativa sólo para los seres humanos, esto es, para seres a la vez animales y racionales (y en cuanto que son a la vez animales y racionales); lo bueno es bueno para todo ser racional en general. De estas tres clases de deleite, el gusto en lo bello es el único desinteresado y libre. El deleite en lo agradable está patológicamente condicionado. Dentro de este esquema kantiano, Feijoo estaría en principio, en *Razón del gusto*, ocupándose sólo del deleite en lo agradable, y sus "razones" vendrían a ser un esbozo de

explicación mecanicista de eso que Kant llama "condicionamiento patológico".

En los tres géneros de bienes hay bondad absoluta y respectiva. La absoluta es la que tiene el objeto prescindiendo de las circunstancias, naturales o accidentales, del sujeto. Es pues una abstracción que por el momento queda sin determinar. Las circunstancias hacen que sea indelectable o menos delectable un objeto que tomado en absoluto (sea esto lo que sea) es delectable. Las circunstancias varían, y esto es suficiente para variar los gustos. Por tanto, se puede dar razón del gusto en la medida en que se explique cómo actúan como causas esas circunstancias. Esta tarea emprende ahora Feijoo, y las circunstancias explicativas serán el *temperamento*, o sea, la diversa disposición de los órganos sensoriales, y la *aprehensión*, o sea, la mala disposición de la imaginación. Se puede ver que las "razones" de que tratamos aquí son razones *a posteriori*, psicológicas o fisiológicas, y no suponen en principio un intento de superar el relativismo estético.

Parecería que estamos, por ahora, en un planteamiento subjetivista opuesto al sistematismo clasicista, sobre todo por la afirmación de que "todo gusto es bueno". Pero esta bondad, si nos fijamos bien, no supone una valoración estética. Todo gusto es bueno para el sujeto que se deleita mediante su ejercicio, pero Feijoo ya ha dejado caer la noción objetivista de la "bondad absoluta", de la que en último término deberá depender aquella valoración estética, que correrá a cargo, como veremos, de la razón, más allá de la subjetividad sensorial del deleite. A continuación, pues, se examinan las causas del gusto, pero no las causas de la cualidad estética de los objetos, que será en principio independiente de la impresión de estos objetos sobre los sujetos particulares.

A determinado temperamento se siguen determinadas inclinaciones, y a éstas sigue el gusto o deleite en su ejercicio. Por tanto, la diversidad de temperamentos explica la diversidad de gustos. El temperamento depende de la disposición de los órganos de los sentidos, disposición que puede venir dada natural o accidentalmente. La disposición natural explica, por ejemplo, que "muchos pueblos

septentrionales comen las carnes del oso, del lobo y del zorro; los tártaros, las del caballo; los árabes, las del camello. En partes del Africa se comen cocodrilos y serpientes". Aquí se refleja quizás en Feijoo su conocimiento de Dubos, que se interesó por las causas naturales, climáticas y geográficas del gusto, y que en general otorgó una gran importancia a las "causas físicas", anticipando en estética lo que luego sería el planteamiento fundamental de Montesquieu en sociología y teoría política. De todos modos, aunque Dubos hace de estas determinaciones un eje central de su obra, la idea, como vimos, viene de antiguo, y es también importante en Bouhours. En el discurso *Observaciones comunes* Feijoo remite al inglés John Brown como fuente de algunas ideas que ahí enuncia sobre la influencia del clima en las características nacionales.

La disposición natural también explica las diferencias de gusto entre individuos no diferenciados racial o geográficamente, sino simplemente dotados de modo desigual en cuanto a sus órganos sensoriales. Todo esto lo desarrollará más extensamente en el discurso *Causas del amor*, donde dice:

la impresión que hacen los objetos en el cerebro se debe entender varía según las leyes del mecanismo; esto es, según los varios objetos que obran en él. Estas o aquellas fibras, ya se implican, ya se separan, ya se corrugan, ya se extienden, ya se comprimen, ya se laxan, ya se ponen más tirantes, ya más flojas, ya más flexibles, ya más rígidas, etc.; y según esta variación mecánica, son varias las sensaciones (*T.C.U.*, VII, XV, §IX).

La diversidad de impresiones de un mismo objeto en distintos individuos viene de "la diferente textura, configuración, tamaño, movilidad, tensión y otras circunstancias de las fibras del cerebro de distintos sujetos". De todos modos, una cosa es caracterizar los distintos modos de ser puestas en movimiento las fibras corporales, y otra, más complicada, señalar qué tipo de sensaciones corresponden a los distintos movimientos. "Materia es ésta sólo accesible

al entendimiento angélico", empieza disculpándose Feijoo,

mas por un género de analogía, ya con los efectos que causan, ya con algunas sensaciones externas, creo que podemos caracterizarlas de algún modo. Siguiendo esta idea, me imagino que el movimiento que causa la sensación de amor en el corazón es ondulatorio; el que causa la del miedo, comprensivo; el que causa la de ira, crispatorio...El tener las fibras del cerebro más aptas para recibir un movimiento que otro, hace que los hombres adolezcan más de una pasión que de otra. Este las tiene dispuestas para recibir un suave movimiento ondulatorio, adolecerá de la pasión amorosa; aquél para recibir movimiento crispativo, será muy propenso a la ira (T.C.U., VII,XV, §XII).

En general, estas analogías apuntan a una de las ideas centrales de *El no sé qué*, que la causa del placer estético está en algún género de proporción entre la estructura del objeto y la estructura del sujeto. Esto se tratará más adelante.

En lo que depende del temperamento, pues, se puede dar *razón* del gusto (es decir, se puede explicar causalmente; si no se hace, es por falta de conocimientos suficientes)<sup>12</sup>; sin embargo, no cabe *disputa* sobre el gusto, es decir, no tiene sentido intentar cambiar el gusto de otro, en cuanto que ese gusto depende del temperamento, pues haría falta para ello cambiar su disposición sensorial, que es algo natural e inevitable (debemos dejar aparte la disposición accidental, como en el caso de enfermedad, pues en este caso lo que hace falta es curación). Pero no debemos inferir por ello que no podamos disputar sobre qué temperamentos son más apropiados para sacar más provecho del objeto, para deleitarse más en él. Esto es lo que se plantea Feijoo en §III:

Se me ofrece ahora excitar una cuestión muy delicada, y en que acaso nadie ha pensado hasta ahora; esto es, si los gustos diversos en orden a objetos distintos, igualmente perfecto cada uno en su esfera, son entre sí iguales. Pongo el ejemplo en materia de música. Hay uno para cuyo gusto no hay melodía tan dulce como la

de la gaita; otro, que prefiere con grandes ventajas a ésta el armonioso concierto de violines con el bajo correspondiente. Supongo que el gaitero es igualmente excelente en el manejo de su instrumento que los violinistas en el de los suyos; que también la composición respectivamente es igual...Pregunto: ¿percibirán igual deleite los dos, aquél oyendo la gaita y éste oyendo los violines?

La negativa que a continuación da Feijoo es de dudosa justificación. El temperamento mejor dotado es el de aquél que se deleita más en objetos que tomados absolutamente son más deleitables. Además, "el sujeto, que gusta más del objeto más delectable goza mayor deleite que el que gusta más del que es menos". Ahora bien, ¿cómo sabemos que un objeto es, no en cuanto que nos deleita más o menos, sino tomado absolutamente, en abstracto, más delectable que otro? ¿Cómo sabemos que la música de los violines es superior a las de las gaitas? Eso, dice Feijoo, "es de suponer". O sea, es de suponer para alguien con un temperamento bien dotado (ya que el mal dotado prefiere las gaitas). La circularidad es evidente: un objeto es absolutamente delectable en la medida en que deleitaría a un sujeto con temperamento perfecto. Un sujeto estaría dotado de un temperamento perfecto en la medida en que la bondad relativa a él de los objetos coincidiera con su bondad absoluta. Vemos que el primer intento de enfrentamiento a esa quimérica "bondad absoluta" lleva a un callejón sin salida o, si se quiere ver así, a una imposición de gusto. Esta puede verse como una solución clasicista, pero sólo en espíritu. Cuando el clasicismo francés impone modelos y jerarquías, se apoya en un sistema de reglas que integra el ámbito estético con el moral y el político. Esto falta en la letra de Feijoo, pero el espíritu queda abierto a la interpretación.

De cualquier forma, hay un segundo intento de enfrentamiento, que parte de la segunda fundamentación de las diferencias de gusto, la que apela a las diferencias de comprensión, o sea, de disposición imaginativa. Tales diferencias explican que, sin cambiar el temperamento, desagrade un objeto que antes placía, o que agrada el que antes des-

placía. Por ejemplo, el repetido uso de un objeto agradable "excita una aprehensión fastidiosa que le vuelve aborrecible". Muchos acaban gustando de un manjar sólo porque oyen que se sirve en las mesas de los grandes señores, o que viene de tierras remotas y se vende a alto precio; otros dejan de gustar de un manjar al oír que es propio de rústicos o de pueblos bárbaros.

Cuando el gusto viene de la aprehensión, su origen no está en los órganos de los sentidos corpóreos, sino en la imaginación. Y la imaginación sí es corregible. Una imaginación bien dispuesta es capaz de convencer a una imaginación mal dispuesta (aprehensiva), por medio de *razones*, de su mala disposición imaginativa. Esta posibilidad de apelar a la razón representa un segundo intento de escapar al subjetivismo, pero es igualmente problemático. ¿Cómo sabe uno que su imaginación está bien dispuesta, si no sabe nada sobre la bondad absoluta de los objetos, sino sólo de la bondad respectiva a su propio temperamento? Feijoo podría responder: cierto que no puede uno saber si su imaginación está bien dispuesta en términos absolutos, pero sí puede saber que está mejor dispuesta que la de otro, en la medida precisamente en que convence a ese otro a cambiar de disposición. Esto podría ser compatible con una interpretación del arte como *desvelador progresivo de la verdad*, y del genio como aquél con imaginación mejor dispuesta que por sus obras es capaz de hacer ver a los demás los defectos de su imaginación. Volveremos sobre el tema al tratar del genio y las reglas en *El no sé qué*. De todos modos, queda el problema de saber si dos juicios de gusto distintos lo son por motivos de temperamento o de aprehensión. Feijoo puede intentar convencer de la bondad de la música melódica, pero está dando entonces por supuesto que el que no gusta de ella tiene problemas de aprehensión. Pero siguiéndole al pie de la letra, una vez eliminada toda aprehensión el criterio del gusto seguiría siendo subjetivo por depender de los temperamentos, y ahí no se podría seguir discutiendo.

Hume, en el ensayo al que nos hemos referido antes, evita las dificultades en que incurre Feijoo con su "bondad



absoluta", presentando ésta en términos hipotéticos, y siempre dentro de un planteamiento empirista:

In each creature, there is a sound and a defective state; and the former alone can be supposed to afford us a true standard of taste and sentiment. If, in the sound state of the organ, there be an entire or a considerable uniformity of sentiment among men, we may thence derive an idea of the perfect beauty; in like manner as the appearance of objects in day-light, to the eye of a man in health, is denominated their true and real colour, even while colour is allowed to be merely a phantasm of the senses.

Many and frequent are the defects in the internal organs, which prevent or weaken the influence of those general principles, on which depends our sentiment of beauty or deformity. Though some objects, by the structure of the mind, be naturally calculated to give pleasure, it is not to be expected, that in every individual the pleasure will be equally felt. Particular incidents and situations occur, which either throw a false light on the objects, or hinder the true from conveying to the imagination the proper sentiment and perception (281-2).

No son propiamente las reglas lo que se opone al subjetivismo estético. Vimos que Hume mismo está dispuesto a aceptar ciertas reglas avaladas por la experiencia. De hecho, las reglas son para él resultado inductivo de lo que han avalado multitud de experiencias subjetivas a lo largo de los siglos. Lo que es propiamente contradictorio con el subjetivismo es el objetivismo estético, esto es, la creencia de que un objeto bello lo es en sí mismo, sin necesidad de refirirlo a un sujeto que lo experimente como tal. Este objetivismo puede desembocar de modo muy natural en una preceptiva estética, en cuanto que al no depender de las idiosincrasias personales, la cualidad estética debe ser explicable en base a una serie de rasgos universales formalizables *a priori* (y aquí estaría el elemento cartesiano del clasicismo, en cuanto que esos rasgos se postulan desde una razón supuestamente pura —en el sentido kantiano— e innata). Pero puede llevar también, como es el caso de Feijoo, por un camino menos dogmático, en

cuanto que la constatación de la infinita variedad de formas en que se presenta la belleza hace necesario admitir la insuficiencia de cualquier sistema dado de reglas y valorar el elemento irracional, o, mejor dicho, no-todavía-racionalizado, de la creación artística.

### "EL NO SE QUE"

El discurso empieza con una serie de determinaciones empírico-psicológicas de ese "no sé qué" que tienen algunos objetos agradables (o desagradables), y que consiste en deleitar al gusto sin que la razón pueda explicar ese deleite, por no observar esos objetos un ajuste exacto a las reglas conocidas. Aquí también, como en *Razón del gusto*, el punto de partida no es el objeto aislado, sino el modo en que éste impresiona al sujeto. Se habla de sentimientos subjetivos (agrado, admiración, hechizo, encantamiento, o disgusto, fastidio, horror), con lo que se está apelando a la introspección del lector. La ignorancia respecto al *no sé qué* puede referirse a dos cosas: al *qué* es lo que agrada, pregunta que remite al objeto, y al *por qué* agrada, pregunta que remite a la relación sujeto-objeto.

De los objetos simples con "no sé qué", *lo que agrada* es su ser individual, que por ser individual no es definible. Se le puede dar un nombre, pero un nombre no explica ni da idea distintiva alguna de ese su ser individual. De los objetos simples sin "no sé qué", lo que agrada es su ser específico. Así, un objeto blanco agrada a un sujeto al que gustan las cosas blancas en general; un objeto con un blanco especial, con "no sé qué", le agradará más todavía, por su blancura particular. *Por lo que agrada* un objeto simple con "no sé qué" es por guardar una congruencia o proporción con la facultad perceptiva o el temple del órgano perceptor.

De los objetos compuestos, *lo que agrada* es la misma composición, o sea, la proporción y congruencia de las partes que lo componen. Por eso un objeto compuesto puede agradar aun no habiendo en él parte alguna que agrade por sí misma. *Por lo que agradan* es por la propor-

ción de aquella proporción de la composición con la potencia que lo percibe. O sea, agradan por haber cierta correspondencia entre la estructura del objeto y la estructura del sujeto. Aquí podemos recordar las analogías de que hablaba Feijoo en *Causas del amor*.

A las posibles objeciones classicistas de que, por hacer la simetría y recta disposición de las partes la principal hermosura de los objetos, no hay nada de misterioso en esa gracia, sino a lo sumo falta de penetración, Feijoo responde

aunque los hombres entienden esto en alguna manera, lo entienden con notable limitación, porque sólo llegan a percibir una proporción determinada, comprendida en angostísimos límites; siendo así que hay otras innumerables proporciones distintas de aquellas que perciben.

Aquí Feijoo hace ver el punto débil del clasicismo más dogmático. Los menos dotados, buscando captar las leyes divinas del arte, las reducen a las medidas de su propia capacidad mental, y con ese esquema reducido establecen un sistema estético. El espíritu de la postura de Feijoo se manifiesta en la afirmación, matizada por el resto del discurso, de que

el juez supremo y único de la música es el oído. Si la música agrada al oído y agrada mucho, es buena y bonísima, y siendo bonísima, no puede ser absolutamente contra las reglas, sino contra unas reglas limitadas y mal entendidas.

Aunque también en este planteamiento se echa de menos una distinción entre lo bello y lo agradable, podemos suponer que el "no sé qué" del arte humano nunca es en último término inexplicable, sino sólo inexplicado desde el punto de vista del que aprecia la obra de arte, pero explicable por el genio que la crea, que a su vez crea la regla para su explicación:

Encuétrase alguna vez un edificio, que en esta o aquella parte suye desdice de las reglas establecidas

por los arquitectos, y que, con todo, hace a la vista un efecto admirable, agradando mucho más que otros muy conformes a los preceptos del arte. ¿En qué consiste esto? ¿En que ignoraba esos preceptos el artifice que le ideó? Nada menos. Antes bien en que sabía más y era de más alta idea que los artífices ordinarios. Todo lo hizo según regla; pero según una regla superior, que existe en su mente, distinta de aquellas comunes, que la escuela enseña. Proporción, y grande, simetría, y ajustadísima, hay en las partes de esa obra; pero no es aquella simetría que regularmente se estudia, sino otra más elevada, a donde arribó por su valentía la sublime idea del arquitecto.

Desde el punto de vista del creador, el problema está en saber si esa "regla superior, que existe en su mente" se aplica de modo consciente o de modo intuitivo. Desde el punto de vista del espectador, Feijoo estaría afirmando que el encanto de la apreciación estética no está en lo preciso y definido sino en la diversidad de asociaciones a que esa apreciación da lugar, en cuanto que impulsan al entendimiento a superar las limitaciones de sus reglas actuales y a actualizar las potenciales. El arte con "no sé qué" es superior al arte según reglas conocidas porque nos acerca al entendimiento divino, entendido como arquetipo inteligible. El genio participa de ese entendimiento en mayor medida que los demás y actualiza esa participación en la obra de arte. Aquí enlazamos con *Razón del gusto* y la idea de la "imaginación mejor dispuesta" del genio, que por participar en mayor medida del entendimiento divino es capaz de convencer a los demás de las insuficiencias de su imaginación. Si suponemos que el genio es consciente de las reglas superiores, entonces se impone no sólo por sus obras sino también en la disputa racional sobre el gusto. Los demás, si participan en la misma medida en potencia, se deleitarán en la obra, y el "no sé qué" manifestará la proporción entre sus facultades potenciales y la composición del objeto, que a su vez estará en proporción con las facultades actuales del creador. Esta interpretación posible de Feijoo se puede relacionar con la idea de Bouhours de que un pensamiento estéticamente valioso suele hacer uso de lo inexplicado para alcanzar su objetivo, que es el

de imbuir a la mente de un nuevo impulso y una nueva energía. El gusto, para Bouhours, no sólo agradece una cierta cantidad de inexactitud respecto a las reglas conscientes, sino que la exige. En Bouhours, en cambio, no está, al menos explícitamente, la idea del papel del genio en el *progreso* del sistema, como sí está en Feijoo:

Quando empezaron a introducirse las *falsas* en la música, yo sé que, aun cubriéndolas oportunamente, clamaría la mayor parte de los compositores, que eran contra arte; hoy ya todos las consideran según arte; porque el arte que antes estaba diminutísimo, se dilató con este descubrimiento.

Ya Huarte de San Juan había elaborado la idea del genio rebelde a las reglas y revelador de los secretos de la naturaleza, con la consecuente afirmación de la posibilidad de progreso. Todo ello, dentro de un enfoque, como el de *Razón del Gusto*, psicológico/fisiológico, y con la contraposición, constante en Feijoo, entre genio y espíritu mediocre. Feijoo aún no había oído hablar de Huarte cuando escribio nuestros dos discursos. Sí conocía, como he señalado antes, a La Bruyère, quien, como Huarte, también contraponía espíritus ovejiles a espíritus caprichosos que ennoblecen el arte.<sup>13</sup> En el ámbito de la influencia de Locke, Addison llegará a conclusiones afines, otorgando al arte un papel en el progreso del conocimiento, en cuanto que revela aspectos de la naturaleza hasta entonces ocultos. El papel del genio se presenta, como en Feijoo, en paralelo al del Creador divino:

He [el Supremo Autor] has annexed a secret pleasure to the idea of anything that is new or uncommon, that he might encourage us in the pursuit after knowledge, and engage us to search into the wonders of his Creation (183).

Feijoo no leyó el *Spectator* de Addison sino ya septuagenario; por medio de él, por cierto, se enteró, hacia 1750, de la existencia de Huarte y su *Examen de Ingenios*. Curiosamente, Feijoo estimó que la obra de Huarte no va-

lía más que la tinta con que se escribió. Esto se puede explicar por diversas hipótesis (decaimiento de sus facultades mentales por su ya muy avanzada edad, por ejemplo), pero no, desde luego, por divergencias en el tema que nos ocupa.

Las ideas sobre el genio sugeridas por Feijoo ocuparon un lugar central en la teoría neoclásica de Joshua Reynolds, ya en la segunda mitad del XVIII. Según Reynolds, todo objeto que deleita debe hacerlo en base a ciertos principios, de modo que "even works of Genius, like every other effect, as they may have their cause, must likewise have their rules"(citado en Beardsley 150). Esto se debe reconciliar con la definición misma de genio, aparentemente en contradicción con lo dicho: "Genius is supposed to be the power of producing excellencies, which are out of the reach of the rules of art; a power which no precepts can teach, and which no industry can acquire" (Beardsley 151). Se trata de la misma caracterización del genio que da Feijoo, y la idea de la "regla superior" sirve también a Reynolds para hacer esa definición del genio compatible con un enfoque racionalista: "As the objects of pleasure are almost infinite, so their principles vary without end"; y Feijoo decía:

Puede asegurarse, que no llegan ni aun a una razonable medianía todos aquellos genios, que se atan escrupulosamente a reglas comunes. Para ningún arte dieron los hombres, ni podrán dar jamás, tantos preceptos, que el cúmulo de ellos sea comprensivo de cuanto bueno cabe en el arte. La razón es manifiesta, porque son infinitas las combinaciones de casos y circunstancias, que piden, ya nuevos preceptos, ya distintas modificaciones y limitaciones de los ya establecidos. Quien no alcanza esto, poco alcanza (C.E., I, XXXIII).

Ya hemos visto la idea de la "regla superior" en Feijoo; Reynolds seguirá la misma línea: el genio, dice,

begins, not where rules, abstractly taken, end, but where known vulgar and trite rules have no longer any place... Unsubstantial, however, as these rules

[las del genio] may seem, and difficult as it may be to convey them in writing, they are still seen and felt in the mind of the artist (Beardsley 151).

En cuanto a la difícil reconciliación de la afirmación sensualista de que "el único juez de la música es el oído" con la afirmación de que, después de todo, el genio trabaja según reglas, ya Leibniz había apuntado una posible dirección, contando con la intervención de una "racionalidad inconsciente". Basándose en la diferenciación cartesiana entre conocimiento claro y conocimiento distinto, dirá que los placeres sensibles son en realidad placeres intelectuales reconocidos con claridad pero sin distinción, esto es, confusamente:

La musique nous charme, quoique sa beauté ne consiste que dans les convenances des nombres, et dans la compte, dont nous ne nous apercevons pas, et que l'âme ne laisse pas de faire, des battemens ou vibrations des corps sonnans, qui se rencontrent par certains intervalles. Les plaisirs que la vue trouve dans les proportions sont de la même nature; et ceux que causent les autres sens, reviendront à quelque chose de semblable, quoique nous ne puissions pas l'expliquer si distinctement (citado en Tatariewicz 130).

El gusto, pues, puede pronunciarse sobre si un objeto es bello, pero no puede explicar por qué. En el caso de la música, la armonía matemática, de la que sí es consciente el genio creador, es asumida inconscientemente por el oyente; lo que es de hecho una apreciación de relaciones matemáticas, una "Arithmétique occulte", aparece, en el confuso nivel consciente, como disfrute sensorial de un "no sé qué". Ya hemos visto, al tratar de Bouhours, que tanto éste como Feijoo tocan esta idea de una "proporción secreta" que se anticipa a la reflexión. Leibniz no duda que el disfrute de la pintura sea explicable del mismo modo, aunque aún carezcamos, dice, de una teoría matemática aplicable a ella. Pero en este caso el propio creador obraría confusamente, aunque pudiera reconocer a posteriori la armonía —o falta de ella— de la obra. También podemos interpretar el modo de crear el genio según Feijoo en esta

segunda línea, si no tomamos ese estar la regla superior "en la mente del arquitecto" como un estar consciente y *distinto*. Si ese "estar" es, como en el pintor de Leibniz, confuso, caben al menos otras dos interpretaciones.

Según la primera de ellas, ese "arte superior", no sujeto a reglas conocidas, que es producto del genio, podría tener su fundamento en la intuición intelectual inmediata. Ello llevaría a distinguir de los demás objetos, agradables a los sentidos, los objetos con "no sé qué", cuyo deleite tendría un fundamento intuitivo. Para esta interpretación, pues, habrá que matizar afirmaciones como "el juez supremo de la música es el oído", y extender esa capacidad suprema de juicio que se otorga a los órganos sensoriales a las intuiciones intelectuales que puedan acompañarlos. En este caso estaríamos acercando a Feijoo a las ideas de Shaftesbury. La tesis fundamental de la estética de Shaftesbury es que "Toda belleza es verdad". En principio esto parece una paráfrasis de la tesis de Boileau ("rien n'est beau que le vrai"), pero en realidad los dos pensamientos son opuestos. Cuando Shaftesbury dice que la belleza es verdad, no quiere apuntar con esa "verdad" hacia una suma total de conocimiento teórico, reducible a reglas lógicas y principios fundamentales. Por "verdad" quiere significar una estructura intelectual interna del universo, que no puede conocerse en base a meros conceptos ni alcanzarse inductivamente, sino que sólo puede experimentarse de modo inmediato e intuitivo. Es en el fenómeno de lo bello que se logra este entendimiento intuitivo.

Otra posibilidad sería interpretar a Feijoo, en cuanto a la función del genio, en términos kantianos. En este caso el "no sé qué" de la obra es conceptualmente inexplicable incluso para el genio que la crea. Para Kant el genio es el talento (don natural) que da la regla al arte. Puesto que el talento, como facultad productiva innata del artista, pertenece a la naturaleza, podemos decir que el genio es la aptitud mental innata a través de la cual la naturaleza da la regla al arte. Para el producto del genio no se puede dar ninguna regla definida; la originalidad debe ser su propiedad principal. El producto del genio debe ser *ejemplar*. Aunque por sí mismo no se derive de la imitación, debe



servir a los demás para este propósito, o sea, como estándar o regla de estimación. El genio, de todos modos, no puede indicar "científicamente" cómo crea su producto:

Hence, where an author owes a product to his genius, he does not himself know how the *ideas* for it have entered into his head, nor has he it in his power to invent the like at pleasure, or methodically, and communicate the same to others in such precepts as would put them in a position to produce similar objects (525-6).

Pero Feijoo dice que aquello por lo que el genio crea es "una regla superior, que existe en su mente". Si, como parece, se está indicando que el genio es de hecho consciente de esa regla, entonces debemos quedarnos con la primera interpretación. De cualquier forma, Kant y Feijoo coinciden en la muy clasicista afirmación de que el genio crea, después de todo, imitando la naturaleza y según reglas. Debe tenerse cuidado con no restringir demasiado el término "naturaleza". Luzán, como, por lo general, el clasicismo francés, distingue entre tres reinos naturales: el espiritual, el material y el mixto (es decir, el humano)(167).

Desde ninguna de estas interpretaciones debemos concluir que Feijoo esté contra los preceptos del arte, pero sí contra la pretensión de que sean definitivos, pues ello supondría equiparar nuestro conocimiento con el divino. Las obras de la naturaleza, por ser "efectos de un Artífice de infinita sabiduría, cuya idea excede infinitamente, tanto en la intensidad como en la extensión, a toda idea humana y aun angélica", deberían guardar en sí todas las proporciones, todas las reglas. ¿Se infiere de aquí un axioma de la imitación? Puede ser, pero en ese caso también se infiere que las reglas de esa imitación vienen no antes de la imitación, sino después de ella y como consecuencia suya.

#### NOTAS FINALES SOBRE ESTETICA E IDEOLOGIA

En el Prefacio a la edición de 1701 de sus obras, Boileau también refiere al "no sé qué", y da un esbozo de explica-

ción de ese factor, asociándolo con la capacidad para desvelar verdades que en el receptor se daban en estado confuso:

si on me demande ce que c'est que cet agrément et ce sel, je répondrai que c'est un je ne sais quoi, qu'on peut beaucoup mieux sentir que dire... A mon avis néanmoins, il consiste principalement à ne jamais présenter au lecteur que des pensées vrais et des expressions justes. L'esprit de l'homme est naturellement plein d'un nombre infini d'idées confuses du vrai, que souvent il n'entrevoit qu'à demi; et rien ne lui est plus agréable que lorsqu'on lui offre quelque'une de ces idées bien éclaircie et mise dans un beau jour. Qu'est ce qu'une pensée neuve, brillante, extraordinaire? Ce n'est point, comme se le persuadent les ignorants, une pensée que personne n'a jamais eue, ni dû avoir: c'est au contraire une pensée qui a dû venir à tout le monde, et que quelqu'un s'avise le premier d'exprimer (19).

El "no sé qué" es aquí, después de todo, racional. Hemos visto que es posible interpretar el papel del genio en Feijoo como "desvelador progresivo" de la verdad, aquél que tiene imaginación mejor dispuesta (menos confusa) y que por sus obras es capaz de rescatar a los demás de la confusión de su imaginativa, haciéndoles participar de su don para desentrañar el orden y las proporciones secretas de la naturaleza. Si esto es así, y si va en este sentido, como parece, la cita de Boileau, ambos estarían suponiendo la idea del papel del arte en el progreso del conocimiento. Ambos también reconocerían en la experiencia estética una doble cara, emotivista (el primer impulso de agrado o desagrado, el sentimiento inmediato del "no sé qué") y racionalista (el subsecuente desentrañamiento de la racionalidad o verdad del objeto). Así pues, habría dos facultades, el gusto y la razón, con posibilidad de participar sucesivamente en esa experiencia, y contra la elevación y elitización de la primera facultad por la Escuela del Gusto, Feijoo la "democratiza" (el gusto es siempre bueno, para todo sujeto gustante; "gusto" ya no significa "buen gusto", que era un don de unos pocos elegidos), a la vez que la desvaloriza por equívoca, frente a la razón, que es la que ahora se eli-

tiza: sólo unos pocos son capaces de ir más allá del sentimiento que produce el objeto e indagar, en una experiencia que también es estética, las causas *objetivas* de que lo produzca. No es, sin embargo, una indagación en este sentido la que emprende Feijoo en *Razón del gusto*, donde se aparta del ideal racional (sólo menciona como de pasada la belleza absoluta), para dirigirse a explorar las causas *subjetivas*.

La concepción clasicista del ideal y del orden esencial que lo caracteriza tienen como base la convicción en lo absoluto de la ley divina. Ese orden esencial se presenta no como algo a conseguir sino como algo ya dado en el presente. Si con un sistematismo rígido y una jerarquía de géneros el clasicismo correspondía con la ideología de un poder centralizado y absoluto, legitimado por derecho divino, un sistematismo moderado que ya admite un elemento inefable podía ser adecuado para un reequilibrio de esa ideología cara a un eventual cuestionamiento de esa justificabilidad por derecho divino. Si antes el poder real absoluto y las jerarquías se justificaban por la "racionalidad" de la autoridad divina, ahora podían hacerlo en base a un elemento emotivo, no-racionalizable. En su diálogo sobre el *je ne sais quoi* Bouhours muestra en qué sentido puede funcionar este reajuste:

les personnes de condition ont pour l'ordinaire sur le visage je ne sçay quoi de noble & de grand, qui leur attire du respect, & qui les fait reconnoistre dans la foule. -Je l'avouë, dit Eugene, & ce caractere de grandeur, que Dieu a imprimé particulièrement sur le front des Rois, distingue le nôtre de tous les Seigneurs de sa Cour: il y a dans tout sa personne un air, & je ne sçay quoi de majestueux qui le marque si bien...(145).

Que la acción del poder sea mediación de la acción de Dios, o que sea producto de una superioridad que podemos sentir pero no explicar, lo mismo da: su legitimidad se hace en ambos casos incuestionable. El "no sé qué" del poder es tan palpable y a la vez tan inexplicable que no cabe ante él otra postura que la admiración y la autocrítica:

cette matiere estant de la nature de celles qui ont un fond impenetrable, & qu'on ne peut expliquer que par l'admiration & par le silence.

Admiración y silencio: monumentalidad barroca y Razón de Estado se conjugan en Bouhours bajo una máscara estética que tiene estrechos puntos de contacto con los apologistas de la cultura dirigida de principios del XVII español. Valga como ejemplo de las fórmulas que se estilaban en tiempos de Felipe III la siguiente invocación de Alfonso Sánchez a Lope de Vega:

Así como al rey toca dar leyes, así tú, levantado sobre el derecho común de los poetas, debes ser la razón y norma de todo poema; y si en tus obras se encuentra algo que parezca contradecir a las leyes de la Poesía, debemos respetarlo en silencio, porque tú sabes la causa y nosotros la ignoramos; y al monarca pertenece el dar leyes y no recibirlas.<sup>14</sup>

Tanto Bouhours como Sánchez son aquí un ejemplo de una característica central, según elabora ampliamente Maravall en *La cultura del Barroco*, del arte y la estética barrocos: responden a las necesidades que derivan de un programa de apoyo a regímenes monárquicos absolutistas. En palabras de Joyce G. Simpson, citado por Maravall: "El Barroco es una glorificación de los poderes establecidos. Es el arte de los regímenes autoritarios... que se impone al espectador maravillado y lo transporta fuera de sí, para que se olvide de dudar y preguntar".<sup>15</sup>

Feijoo, sin embargo, no se conforma con el silencio y se propone investigar en qué consiste el "no sé qué". El resultado de esa investigación: se trata de una secreta proporción que el artífice tiene en su mente, en base a la cual modela su obra. Después de todo, el "no sé qué" es algo tan racional como todo lo demás, y una imaginación bien dispuesta es capaz de desentrañar sus secretos. El "no sé qué" debe impulsarnos no al silencio sino a la argumentación racional. Se conserva la noción de la élite intelectual (sólo la imaginación bien dispuesta tiene algo que decir aquí), pero esa imaginación se aplica a la dialéctica entre el ideal

(la bondad absoluta) y los objetos concretos, que inciden sobre las subjetividades de forma tal que los de imaginación bien dispuesta pueden, tomando nota del modo en que se produce la recepción, saber qué grupos necesitan ser "convencidos con razones". Bien es cierto que la dialéctica es unilateral, en cuanto que es dirigida desde arriba, pero es dialéctica en el sentido de que supone un contraste constante entre lo ideal y lo empírico, y un intento de ajustar éste a aquél. Para la mentalidad barroca se trataba de conservar el estado de cosas, ahora se trata de cambiarlo. Y al fin y al cabo, la imaginación bien dispuesta es aquella capaz de demostrar a la mal dispuesta, *por medio de razones*, su mala disposición. Y esa capacidad está abierta, en principio, a todo *ser racional*. No se trata, como la posesión del "no sé qué" según Bouhours, de un privilegio de las *personnes de condition*.

No es que la estética feijooniana se oponga a la "Razón de Estado". Los que recogen su antorcha en la segunda mitad del XVIII se encargarán de demostrar lo contrario. Lo que sucede es que, en el programa ilustrado que ahora se empieza a gestar, tal "Razón" no puede presentarse envuelta en un aura misteriosa de designios elevados e inaccesibles al común de los mortales, sino que debe presentarse como emanación de la capacidad crítica y racional de los hombres. Ahora ninguna voz está excluida en principio, porque todos los hombres tienen la potencia del raciocinio. Pero la postulación misma de un criterio de racionalidad, dirigido lógicamente a la homogeneización cultural, lleva a marginar las prácticas culturales que no se ajustan a ese criterio, que naturalmente define la élite dirigente. La "democratización" cultural no es más que retórica legitimadora: "This is a culture of the State for the State, and it presents itself as a culture of the nation for the nation in a now familiar substitution of nation for State"(Godzich y Spadaccini 16). La Razón de Estado se disfraza bajo la etiqueta, de mayor potencia cooptadora, de *utilidad pública*,<sup>16</sup> y cualquier propuesta u opinión que no encaje con el programa del grupo dirigente se puede desear como propia de ese *vulgo* que tanto sacaba de quicio a Feijoo (para quien el concepto, téngase en cuenta, no re-

fiere a ninguna diferenciación estamental o laboral, sino a una de "tino" o capacidad mental). Se explica por qué, como señalan Godzich y Spadaccini, "this is indeed the period during which the distinction between high culture and low culture begins to take on clear functional roles"(16).

Hacia el final de la *Crítica del Juicio Estético* Kant hace un breve resumen del problema al que se enfrentaba y de la solución que ha encontrado:

The principle of taste may, to begin with, be placed on either of two footings. For taste may be said invariably to judge on empirical grounds of determination and such, therefore, as are only given *a posteriori* through sense, or else it may be allowed to judge on an *a priori* ground. The former would be the *empiricism* of the critique of taste, the latter its *rationalism*. The first would obliterate the distinction that marks off the object of our delight from the agreeable; the second, supposing the judgement rested upon determinate concepts, would obliterate its distinction from the good. In this way *beauty* would have its *locus standi* in the world completely denied, and nothing but the dignity of a separate name, betokening, maybe, a certain blend of both the above-named kinds of delight, would be left in its stead. But we have shown the existence of grounds of delight which are *a priori*, and which therefore, can consist with the principle of rationalism, and which are yet incapable of being grasped by *definite concepts* (544).

En líneas generales, el problema al que Kant se enfrentaba de manera consciente, o sea, el de encontrar una síntesis superadora de la contradicción entre los enfoques empirista y racionalista y de las insuficiencias de cada uno, es el mismo problema en que Feijoo se mueve, aunque lo haga con mucha menos conciencia del alcance de esas contradicciones e insuficiencias.<sup>17</sup> Sus ideas representarían ese "certain blend of both" de que habla Kant, pero su idea latente de la relación entre genio y naturaleza también podría, como la solución kantiana, "consist with the principle of rationalism".

Si por los títulos de los dos discursos se diría que *Razón del gusto* tiende al objetivismo racionalista y *El no sé qué* al subjetivismo empirista, en realidad es más bien todo lo contrario. La línea principal de *Razón del gusto* consiste en una investigación sobre por qué sujetos distintos se deleitan en grado distinto con un mismo objeto. Eso lleva a una comparación de los sujetos, que resulta en que la posible diferencia de temperamentos nos impide salir en último término del relativismo.<sup>18</sup> La postulación de una platónica "bondad absoluta" no lleva a ningún puerto. La línea principal de *El no sé qué* consiste en una investigación sobre por qué objetos distintos deleitan en grado distinto a un mismo sujeto. Esto lleva a una comparación de los objetos, tras la que resulta que sí se pueden establecer modelos y jerarquías, como quieren los clasicistas. Aunque la solución es contraria en algunos aspectos al ideal clasicista, tiene con éste muchos más puntos de contacto que la idea del arte deducible de *Razón del gusto*. Las reglas no están dadas conscientemente, pero de algún modo están; se da carta de libertad al individuo creador, pero se mantiene en pie un axioma de imitación de la naturaleza, y la correspondencia entre verdad y belleza.

Los dos discursos contienen, sin embargo, alguna idea que está aparentemente en contradicción con el resto del discurso en que se inserta, y que parecerían más propias del otro. En *Razón del gusto*, cuando se discute de violines y gaitas, dice Feijoo: "¿Por dónde se han de medir los gustos? Por los objetos". La cita de *El no sé qué* ya la conocemos: "El juez supremo y único de la música es el oído". Está claro que si unimos las dos afirmaciones resulta un círculo vicioso: los gustos se han de medir por los objetos, los objetos se han de medir por los gustos. En distintos momentos, Feijoo se pone ahora en la tesis, ahora en la antítesis, de la antinomia del gusto kantiana.<sup>19</sup>

Según la tesis empirista, no cabe disputa sobre el gusto, y éste no se basa en conceptos. Es el Feijoo empirista que quiere afirmar la individualidad del gusto y oponerse a la artificiosidad de reglas y jerarquías; es el defensor del pensamiento libre frente a la tradición, de la libertad del individuo frente al abuso absolutista; es el que rechaza las

"jerarquías naturales" en que se apoya ese abuso aristocrático. Es, en definitiva, el abogado del "pueblo culto", la nueva clase que él quisiera ver formándose en su país.<sup>20</sup>

Según la antítesis racionalista, el juicio del gusto se basa en conceptos, cabe dar razones por las que un objeto deba ser más bello que otro. Aquí está el Feijoo que va en busca de "bondades absolutas", y el Feijoo clasicista que jerarquiza e impone reglas de proporción para lo bello. Si el otro Feijoo había afirmado la libertad creadora del individuo, éste pone límites a esa libertad creadora, impone gustos (los violines, porque es de suponer), y jerarquiza en base a la dotación psíquica de los individuos; así, ese reino de la libertad cierra sus puertas a los no dotados, el "pueblo inculto".<sup>21</sup> Evidentemente, los dos Feijooos son uno solo en cuanto a los intereses que defienden, y sus contradicciones son también las de todo un sector social que comparte con él esos intereses.

## NOTAS

<sup>1</sup> "los preceptistas franceses del siglo XVII, que tantos ingenios encadenaron con sus reglas rimadas, no lograron mediatizar lo más mínimo el ánimo de Feijoo. Por el contrario, él representa, frente a los convencionalismos de Boileau y de su *Art poétique*, la máxima libertad artística"(11); "Lo mejor y más granado de su obra, lo debe a la tradición española, de la cual fue continuador voluntario o inconsciente, o lo debe a su propio y natural ingenio, creador de suyo sin ayuda de ajenos andadores[...]En sus apreciaciones estéticas, en sus críticas literarias y musicales, ni un solo punto puede arrojarse en el haber de las influencias francesas. En cambio, todos los yerros, las caídas imperdonables, están precisamente a cuenta de aquellas lecturas"(18).

<sup>2</sup> "Es, sencillamente, la rebelión de los númenes contra las reglas, la primera insubordinación contra las escuelas y las tradiciones"(9); "Frente a la Estética embrionaria de su tiempo, ideas y principios saturados de futuridad. Contra la esclavitud preceptiva, anticipo romántico de protesta"(76).

<sup>3</sup> Descartes rechazó la posibilidad de una estética racional. Aunque para él el método racional, dirigido a la sistematización en base a ideas



claras y distintas que poseemos de modo innato, era el único adecuado, nunca admitió que se pudiera aplicar al arte y la belleza, que consideraba productos subjetivos de la imaginación. Al "rebajar" la experiencia estética a función de la imaginación, o sea, de los "espíritus animales", la hace explicable, como el comportamiento de los animales, en términos mecanicistas.

<sup>4</sup> "Il est constant qu'il y a des préceptes, puisqu'il y a un art; mais il n'est pas constant quels ils sont". *Discours de l'utilité et des parties du poème dramatique* (1660). Citado por Tatariewicz 356.

<sup>5</sup> Corneille admite que las reglas establecidas suelen ser sensatas y producto del sentido común, pero a veces es necesario ir contra ese sentido común para lograr el efecto artístico deseado: "J'aime à suivre les règles; mais loin de me rendre leur esclave, je les élargis et resserre selon le besoin qu'en a mon sujet, et je romps même sans scrupule celle qui regarde la durée de l'action, quand sa sévérité me semble incompatible avec les beautés des événements que je décris. Savoir les règles, et entendre le secret de les apprivoiser adroitement avec notre théâtre, ce sont deux sciences bien différentes(...) puisque nous faisons des poèmes pour être représentés, notre premier but doit être de plaire à la cour et au peuple, et d'attirer un grand monde à leurs représentations (*La suivante Épître à M.*, 1634. Citado en Tatariewicz 356). La Fontaine escribe, en 1666, que "le principal point est d'attacher le lecteur, de le réjouir, d'attirer malgré lui son attention, de lui plaire enfin"(citado en Tatariewicz 356). En el prólogo a sus primeras *Fables* declara que el placer del lector es "la grand règle et pour ainsi dire la seule". Molière, que formuló sus ideas sobre el teatro a través de ciertos personajes de sus comedias, hace decir a uno de ellos en su *Critique de l'École des femmes*: "Moquons-nous donc de cette chicane où ils [los preceptistas] veulent assujétir le goût du public, et ne consultons dans une comédie que l'effet qu'elle fait sur nous. Laissons-nous aller de bonne foi aux choses qui nous prennent par les entrailles, et ne cherchons point de raisonnements pour nous empêcher d'avoir du plaisir". Racine responde así a ciertos críticos que atacaron su *Bérénice* por faltar a alguna regla, aun cuando reconocían que la representación les conmovió: "Je les conjure d'avoir assez bon opinion d'eux-mêmes pour ne pas croire qu'une pièce qui les touche et qui leur donne du plaisir puisse être absolument contre les règles. La principale règle est de plaire et de toucher. Toutes les autres ne sont faites que pour parvenir à cette première"(*Théâtre Complet*. París, 1964, p. 379).

<sup>6</sup> Ya he señalado que la noción de *despejo* de Gracián fue traducida al francés por *je ne sais quoi*. Se trata, para el español, de una cualidad no sólo del buen arte, sino también y sobre todo de la vida misma: "El des-

pejo, alma de toda prenda, vida de toda perfección, gallardía de las acciones, gracia de las palabras y hechizo de todo buen gusto, lisonjea la inteligencia y extraña la explicación[...]Consiste en una cierta airosidad, en una indecible gallardía, tanto en el decir como en el hacer, hasta en el discurrir." Más o menos por el tiempo en que Gracián escribía esto (1637), Guez de Balzac recuperaba la noción ciceroniana de *urbanidad*, definiéndola, en términos muy semejantes al despejo gracianesco, como "un certain air du grand Monde et une couleur de la Cour, qui ne marque pas seulement les paroles et les opinions, mais aussi le ton de la voix et les mouvements du corps..., une impression encore moins perceptible, qui n'est reconnaissable que par hasard, qui n'a rien qui ne soit noble et relevé, et rien qui paraisse étudié ou appris, qui se sent et ne se voit pas, et inspire un génie secret que l'on perd en le cherchant (citado en Borgerhoff 10-11). Hay otros paralelismos entre Gracián y Balzac. En el mismo año, 1647, en que aparece en las *Lettres choisies* de Balzac la sentencia: "savoir l'art de plaire ne vaut pas tant que savoir plaire sans art"(citado en Borgerhoff 10) aparece el *Oráculo manual y Arte de Prudencia* de Gracián, donde podemos leer que "es arte ir contra el arte cuando no se puede conseguir de otro modo la dicha de salir bien"(163). Las coincidencias se realzan por el hecho de que Cicerón, para explicar en qué consistía la *urbanitas*, echó mano del primer uso registrado del "no sé qué" (*nescio quid*). Feijoo echa a su vez mano de Cicerón para iniciar su explicación de lo que es la "gracia de la urbanidad": "O sea adorno, o parte integrante de la urbanidad, aquella gracia nativa, que sazona dichos y acciones, es cierto que el estudio o arte jamás pueden servirle de complemento.(...) Éste es aquel adorno que Cicerón llamaba color de la urbanidad, y que instado por Bruto, para que explicase qué coscosa era ese color, respondió dejándole en el estado de un misterioso *no sé qué* (T.C.U., VII, X, §VII). En general, el desarrollo de las nociones de "urbanidad" y "no sé qué" y la idea de un don especial innato que no se adquiere con el estudio tenderán a presentarse juntos en los críticos clásicos a partir de Balzac, y reaparecerán en Feijoo. En esta constelación de ideas empieza a tomar relieve (el propio Balzac es el primero del que conocemos su uso en Francia) la noción de *gusto*, que ya se venía usando en su sentido metafórico en el Siglo de Oro español (p.ej. en el *Arte nuevo de hacer comedias* de Lope) y, antes, en el Renacimiento italiano.

Pero es Gracián, también en su *Oráculo manual*, el primero en hacer un uso extensivo y "explicado" de la noción de *gusto* como un poder misterioso, intuitivo, que permite al hombre tomar decisiones adecuadas en las diferentes circunstancias vitales. La noción tiene un uso difícil de distinguir de la de "despejo", y Gracián la usa también a veces en un sentido específicamente estético. Esta integración del plano vital y el estético es evidentemente muy afín a la concepción clasicista del arte.

<sup>7</sup> Sobre la posible fuente de la idea feijooniana de la "regla superior" en Pope, véase R.P. Sebold, "Contra los mitos neoclásicos españoles", p.104n. Reproduzco aquí algunos versos del *Essay on Criticism* (1709), del que se publicaron dos traducciones francesas en 1717 y otra en 1730: "If were the rules not far enough extend,/.../ Some lucky license answer to the full/ The intent proposed, that license is a rule./ Thus Pegasus, a nearer way to take,/ May boldly deviate from the common track;/ From vulgar bounds with brave disorder part/ And snatch a grace beyond the reach of art."

<sup>8</sup>Véase por ejemplo Borgerhoff 200-212, Nerlich 203, Saisselin 5-12.

<sup>9</sup> Nerlich 203. Remite a su artículo "La Mythologie comme arme poétique dans la lutte pour la paix. Propos hérétiques sur Boileau, le poème épique et la 'doctrine clasique'." *Beiträge zur Romanischen Philologie*, XVII, 1978, 65-80.

<sup>10</sup> "Une chose peut être reconnue pour belle quoi qu'elle ne plaise pas et par conséquent on ne définit pas bien le Beau par ce qui plaît. Mais quoi-que l'idée d'un objet ne soit accompagné d'aucun sentiment agréable, il peut arriver que l'on y découvre quelque chose qui mérite notre approbation, et qu'elle renferme des traits, auxquels on ne sauroit refuser de l'estime. Un des objets plaît donc, et ne plaît pas, il plaît à l'idée et ne plaît pas au sentiment. Au contraire, il y a des objets dont l'idée n'offre rien de louable, qui ne laissent pas d'exciter des sentimens agréables, des sentimens que l'on est bien aise d'entretenir, ce qui fait dire que ces objets plaisent sans être beaux. Il y a donc beauté et beauté; il y a plaisir et plaisir... Démêlons ce qui plaît à l'Esprit d'avec ce qui plaît au Coeur" (citado en Tatkiewicz 439).

<sup>11</sup> En Francia, las *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719) de J.B. Dubos tuvieron un enorme éxito en su tiempo. Las reflexiones de Dubos se basan en fundamentos puramente empiristas. Aunque hereda la admiración clasicista por la antigüedad y hace una defensa de la verosimilitud, el decoro, la alegoría y otras instancias de la "doctrina clásica", tal defensa no se basa ni en los ejemplos de los antiguos ni en la "racionalidad" de tales instancias, sino en la experiencia de sus efectos psicológicos. Éstos a su vez se presentan basados en factores fisiológicos, dependiendo éstos de factores climáticos, genéticos, raciales, etc. La condición principal para ser un buen pintor o poeta no está en seguir las reglas, sino en tener "una feliz disposición de los órganos del cerebro, y una justa conformación de cada uno de estos órganos, así como de la cualidad de la sangre que lo dispone a fermentar durante el ejercicio, de modo que abastezca abundantes espíritus a las fuentes empleadas en las

funciones de la imaginación"(sección 2). Consecuentemente, "la emulación y el estudio nunca permitirán a un temperamento traspasar los límites que la naturaleza ha prescrito a su actividad. La instrucción puede ciertamente mejorarle", pero si la naturaleza no le ha dado "sino alas de tórtola", entonces "nunca aprenderá a remontarse con el vuelo del águila".

<sup>12</sup> "Que el temperamento consista en la mixtión de las cuatro primeras cualidades, como juzgan los galénicos, que en la combinación de mil millares de cosas, por la mayor parte incógnitas a nosotros, como yo pienso, lo que no tiene duda es, que no hay medio alguno para conocer el temperamento individual de cada hombre, con aquella determinación, que se requiere, para juzgar de su índole, capacidad, afectos, etc." (*T.C.U.*, V, II. §VI).

<sup>13</sup> "Il ya des artisans ou des habiles dont l'esprit est aussi vaste que l'art et la science qu'ils professent; ils lui rendent avec avantage, par le génie et par l'invention, ce qu'ils tiennent d'elle et de ses principes; ils sortent de l'art pour l'ennoblir, s'écartent des règles si elles ne les conduisent pas au grand et au sublime; ils marchent seuls et sans compagnie, mais ils vont fort haut et pénètrent fort loin, toujours sûrs, et confirmés par le succès des avantages que l'on tire quelquefois de l'irrégularité. Les esprits justes, doux, modérés, non seulement ne les atteignent pas, ne les admirent pas, mais ils ne les comprennent point, et voudraient encore moins les imiter; ils demeurent tranquilles dans l'étendue de leur sphère, vont jusques à un certain point qui fait les bornes de leur capacité et de leurs lumières; ils ne vont pas plus loin, parce qu'ils ne voient rien au delà; ils ne peuvent au plus qu'être les premiers d'une seconde classe, et exceller dans le médiocre" (88).

<sup>14</sup> *Expostulatio Spongiae* (1618). Incluido en Sánchez Escribano y Porqueras Mayo, p. 206.

<sup>15</sup> Maravall, *La cultura del Barroco*, p. 298. Siguiendo a Hatzfeld, Maravall insiste en que la problemática y la producción barrocas siempre han ido de la mano con teorías clasicistas, más o menos "puras". Respalda (36) a J.G. Simpson en su tratamiento de Racine, Molière y Boileau como autores barrocos, y a Bofantini en su aplicación de la expresión "clásicos del Barroco francés" a todos los grandes escritores del XVII. Tanto Maravall (*La cultura del Barroco* 23-51) como Wellek hacen ver lo poco claras que están las fronteras entre lo barroco y lo clásico para la crítica actual. Wellek recoge una interesante opinión de Hatzfeld: "The discipline of French classicism is simply a universal charac-

teristic of the 'rule over the passions' recommended by the Counter Reformation everywhere".

<sup>16</sup> Véase Maravall, "El espíritu de crítica y el pensamiento social de Feijoo", pp. 763-4.

<sup>17</sup> La vacilación de Feijoo entre lo que luego serían la tesis y la antítesis de la antinomia del gusto kantiana se complementa con la postura también "entre dos aguas" del benedictino en la famosa y embrollada polémica de Antiguos y Modernos (véase, entre otros, los discursos *Las modas* (T.C.U., II, VI) y *Sabiduría aparente* (T.C.U., II, VII)). Feijoo está por el progreso y contra la autoridad dogmática (exceptuando, como hemos visto, todo lo que sea "de suponer"), pero al fin y al cabo los que defendían a los Modernos lo hacían en términos más bien regresivos: no sólo se planteaba a menudo la cuestión como un enfrentamiento entre paganismo y valores cristianos; además, los Modernos argumentaban por lo general no que los antiguos estaban demasiado atados a las reglas, sino, por el contrario, que no las observaban con el rigor necesario. Los Modernos eran muchas veces los más rígidos defensores de un sistematismo "de línea dura", y acompañaban su crítica de acusaciones de "falta de moral". Boileau, significativamente, se alineó en las filas de los Antiguos.

<sup>18</sup> Siguiendo a Godzich y Spadaccini, el problema de Feijoo sería característico de los intentos ilustrados de homogeneización cultural: "The very same critical spirit which lead to the constitution of history as the means of sifting out the present through the obsolescence of living traditions can be turned against the claim of universalism by the empirical observation of cultural diversity, and thus lead to a position that is very dangerous to the ideologies of this movement: cultural, and aesthetic, relativism. Such a contradiction is inherent in the amalgam between the individualistic component of bourgeois ideology and the statist aspirations of the *ilustrado* movement" (20-21).

<sup>19</sup> "The principle of taste, therefore, exhibits the following antinomy: I. *Thesis*. The judgement of taste is not based on concepts; for, if it were, it would be open to dispute (decision by means of concepts). II. *Antithesis*. The judgement of taste is based on concepts; for otherwise, despite diversity of judgement, there could be no room even for contention on the matter (a claim to the necessary agreement of others with this judgement)" (540).

<sup>20</sup> Maravall acepta la observación de Iris Zavala de que "la libertad intelectual es la única que pretenden los ilustrados españoles, desde Feijoo a Menéndez Valdés, desde Cadalso a Jovellanos", pero la acepta

a condición de que se tenga en cuenta un matiz: "el carácter amplio -y hasta no demasiado perfilado- de la noción de filosofía y aun de ciencia, cuando se habla de libertad filosófica o científica, en la que se incluyen nociones prácticas muy lejanas de lo que hoy llamamos filosofía (por ejemplo, si es más conveniente arar con bueyes o con mulas). Ello quiere decir que la libertad comercial, la libertad de trabajo, la libertad de conciencia, la libertad personal, etc., están comprendidas en aquella" ("Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración", p. 49).

<sup>21</sup> La observación de Iris Zavala de que "todos los escritores [ilustrados] aceptan limitaciones necesarias para el más correcto desarrollo de la vida pública", también la acepta Maravall, a la vez que complementa: "los límites que explícitamente se aceptan, tanto en lo relativo al gobierno político como a la religión, corresponden, a mi modo de ver, a las nociones burguesas de *decoro* y *orden* —nadie es menos revolucionario, en la esfera pública, que el burgués, antes de que despierte su conciencia a otros problemas a partir de 1789" ("Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración", p. 50). Muy interesante es el párrafo en el que Maravall establece la ecuación "espíritu crítico" = "búsqueda de seguridad", en "El espíritu de crítica y el pensamiento social de Feijoo", p. 739.

#### OBRAS CITADAS

- Addison, Joseph. *Critical Essays from The Spectator*. Selección de Donald F. Bond. Nueva York-Oxford: Oxford Univ. Press, 1970.
- Alborg, J. Luis. *Historia de la literatura española*. Tomo III. Madrid: Gredos, 1973.
- Arce Fernández, Joaquín. "Rococó, neoclasicismo y prerromanticismo en la poesía española del siglo XVIII." *I Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo*. Oviedo: Univ. de Oviedo, 1966. 447-477.
- Barrère, Jean-Bertrand. *L'idée de goût de Pascal à Valéry*. París: Éditions Klincksieck, 1972.
- Bate, Walter Jackson. *From Classic to Romantic. Premises of Taste in Eighteenth Century England*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1946.
- Beardsley, Monroe C. *Aesthetics from Classical Greece to the Present. A Short History*. Nueva York: Macmillan, 1966.

- Boileau, Nicolas. *Oeuvres Complètes*. Tomo I. París: Garnier Frères, 1870.
- Borgerhoff, E. B. O. *The Freedom of French Classicism*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1950.
- Bouhours, Dominique. *Les Entretiens D'Ariste et D'Eugène*. París: Librairie Armand Colin, 1962.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Boston: Beacon Press, 1955.
- Du Bos, Jean Baptiste. *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. París, 1719. Cito de la traducción inglesa, Londres, 1748.
- Feijoo, Benito Jerónimo. *Obras escogidas*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1952.
- Gilbert, Katharine E. y Helmut Kuhn. *A History of Esthetics* (Revised and enlarged). Bloomington: Indiana Univ. Press, 1954.
- Godzich, Wlad y Nicholas Spadaccini. "From Discourse to Institution." *Hispanic Issues*, 1 (1987): 9-38.
- Gracián, Baltasar. *El Héroe. El Discreto. Oráculo manual y Arte de Prudencia*. Ed. de Luys Santa Marina. Barcelona: Planeta, 1984.
- Hume, David. "Of the Standard of Taste." *Hume's Ethical Writings*. Ed. Alasdair MacIntyre. Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1979.
- Kant, Immanuel. *The Critique of Judgement*. En *Kant*. Chicago: Univ. of Chicago-Encyc. Brit., 1952.
- La Bruyère, Jean de. "Les caractères ou les moeurs de ce siècle." *Oeuvres complètes de La Bruyère*. París: Gallimard-Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
- Luzán, Ignacio de. *La Poética, o Reglas de la poesía en general, y de sus principales especies*. Barcelona: Labor, 1977.
- Maravall, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Editorial Ariel, 1975.
- . "El espíritu de crítica y el pensamiento social de Feijoo." *Cuadernos Hispanoamericanos*, 318 (1976): 736-765.
- . "Notas sobre la libertad de pensamiento en España durante el siglo de la Ilustración." *N.R.F.H.*, XXXIII (1984): 34-58.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. Tomo III. Madrid: C.S.I.C., 1940. 104-114.

- Montero Díaz, Santiago. "Las ideas estéticas del Padre Feijoo." *Boletín de la Univ. de Santiago de Compostela*, IV (1932): 3-95.
- Nerlich, Michael. "On Genius, Innovation and Public: the 'Discurso Crítico' of Tomás de Erauso y Zavaleta (1750)." *Hispanic Issues*, 1 (1987): 201-227.
- Pérez Rioja, José Antonio. *Proyección y actualidad de Feijoo*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1965.
- Saisselin, Rémy G. *Taste in Eighteenth Century France*. Syracuse: Syracuse Univ. Press, 1965.
- Samonà, Carmelo. "I concetti de 'gusto' e di 'no sé qué' nel Padre Feijóo e la Poética del Muratori." *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, CXLI (1964): 117-124.
- Sánchez Escribano, Federico y Alberto Porqueras Mayo. *Preceptiva dramática española del Renacimiento y el Barroco*. Madrid: Gredos, 2ª ed., 1972.
- Sebold, Russell P. "Contra los mitos antineoclásicos españoles." *Papeles de Son Armadans*, 35,36 (1964-65): 83-114.
- . "Prólogo" a *La Poética* de Luzán. Barcelona: Labor, 1977, pp. 11-76.
- Spingarn, J. E. *Critical Essays of the Seventeenth Century*. Vol.1. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- Tatarkiewicz, Wladislaw. *History of Aesthetics*. Vol. 3: *Modern Aesthetics*. La Haya-París: Mouton, 1974.
- Varela, José Luis. "El ensayo de Feijoo y la ciencia." *La transfiguración literaria*. Madrid, 1970: 91-146.
- Wellek, René. "The Concept of Baroque in Literary Scholarship". *Concepts of Criticism*. New Haven: Yale Univ. Press, 1963.
- Zavala, Iris M. *Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del siglo XVIII*. Barcelona: Ariel, 1978.



---

---

## ENLIGHTENMENT AND RELIGIOUS ORATORY IN EIGHTEENTH-CENTURY SPAIN

Gwendolyn Barnes  
*St. Olaf College*

This essay explores the interaction between the program of the Enlightenment in Spain and a renovation of religious oratory designed to make it a useful tool in a wide-reaching program of reforms.<sup>1</sup> Such reforms would be the result of what has been referred to as a "cultura dada" (Godzich and Spadaccini "From Discourse to Institution" 16+). This notion contrasts with José Antonio Maravall's concept of the "guided culture" of the Baroque. Whereas in the 1600s, the dominant groups oversaw cultural production, in the eighteenth-century, intellectuals and reformers sought to carefully control cultural production by promoting active and far-reaching State intervention in all its aspects. In short, the *ilustrados* attempted to re-direct not only the production, but also the transmission, distribution, and reception of culture as they sought to pass it through an ideological and aesthetic filter. This "sieve" would exalt rationality, good taste, and the importance of utility in promoting progress and the subsequent well-being of the Nation. When applied to cultural products, the sieve would facilitate the *ilustrados'* dissemination of their new vision of society (see Jovellanos, "Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España," I & II). The successful implementation of their aesthetic-ideological program, however, would depend not only on the direct interven-

tion of this enlightened minority, but also on the cooperation of other institutions and individuals. For, as Michel Foucault has shown, power is not solely a privilege wielded by dominant groups. Rather, it is a product of a complex network of mediating mechanisms whose effects reach into the depths of society, where they may be transmitted by those who are dominated (see *Discipline and Punish* 26-27+).

As the *ilustrados* worked to carry out their program of reforms, they moved towards both an increasing "monologization" and "institutionalization" of culture and an increasing marginalization of those cultural products that posed a threat to projects linked to the Enlightenment power structure (Godzich and Spadaccini, "From Discourse to Institution"). In the realm of literature, great efforts were made to re-orient the genres of drama and chapbook literature towards ends more edifying and instructive than those of the sensationalist *pliegos sueltos* and the outrageous *comedias de magia* and *autos sacramentales* so popular among the common people.

Within this atmosphere of greater monologization and institutionalization of culture, religious oratory was not immune to the reforms proposed by minority intellectuals. Although religious oratory was already much more "institutionalized" than other forms of culture at the beginning of the eighteenth century due to the Church's long history of control over the production and transmission of the messages that preachers proclaimed from the pulpit or in published form (through the education of parish priests and members of religious orders and the publication of model sermons, preachers' manuals and rhetoric books, and other aids), a group of enlightened clergymen joined by some key secular intellectuals worked to tighten the control over all aspects of preaching in Spain. Their primary focus was on reforming the sermon as oral performance, as this was the form of religious oratory that reached the people whom the *ilustrados* hoped to mold into productive, useful citizens. Relatively little attention was given to written texts, whether *sermonarios* (sermon collections) or *pliegos sueltos*.

An examination of the general Enlightenment attitudes toward the role of religion and the clergy in the project to forge a strong, healthy Nation will highlight concepts that weighed heavily in the reform of religious oratory. Unlike many of their French counterparts who came to deny the existence of God, the majority of Spanish secular *ilustrados* retained a fundamental belief in the Deity. At the same time, the sentiments that they expressed often harked back to the Erasmian ideal of a purified Christian religion, devoid of meaningless ceremony. Juan Pablo Forner, for example, believed that true religion was an internalized belief in God that led to a sense of moral responsibility. It was not, he emphasized, the mechanistic, externalized practices that constituted the religion of most Catholics of his time (see Sarrailh 658).

Echoing many of the same sentiments, Doña Josefa Amar y Borbón, in her *Discurso sobre la educación física y moral de las mujeres* presented to the Sociedad Económica de Zaragoza in 1790, also speaks of the opposition between internalized beliefs leading to genuinely moral behavior and hollow public practices.

Desde luego, conviene enseñar [a las jóvenes] que no consisten la verdadera devoción y virtud en el formulario exterior de visitar muchas iglesias y rezar varias oraciones, en cuya equivocación incurren con más frecuencia las mujeres que los hombres...Importa, pues, cimentar en su ánimo que la verdadera y sólida virtud consiste en practicar lo bueno y aborrecer lo malo, en reformar sus pasiones, en mortificar sus apetitos, en el ejercicio de la caridad y sobre todo en el fiel cumplimiento de sus obligaciones...No es esto decir que no se rece y que no se vaya a la iglesia; es preciso que todos den buen ejemplo, y en particular los nobles. (qtd. Sarrailh 685)

Doña Josefa insists that genuine virtue is the only true manifestation of the Christian spirit. While she exhorts all Spaniards to replace their mechanistic public devotions with virtuous conduct in daily life, she notes that those of noble birth have a particular obligation to serve as models for all citizens. In a similar vein, Jovellanos, in his writ-

ings, envisioned the establishment of a moral order founded on worship of a Supreme Being and based on the universality of divine law and speaks of a return to the primitive religion of the New Testament (Sarraihl 615, 627, 673).

Enlightenment intellectuals as a whole railed against the corruption of a Church that had abandoned its evangelical mission; lost control over the conduct of its ministers; allowed religion to be contaminated by superstition; and led astray too many young people who could have otherwise contributed to the national prosperity through productive work. It is perhaps this last point that most enraged these secular intellectuals; Campomanes, echoing the thoughts of many of his colleagues, referred to the clergy and the members of religious orders as a parasitic and harmful race incapable of contributing to the national wealth or well-being. The only redeeming social value of these "unproductive" members of society, according to Enlightenment thinkers, resided in their potential to teach the rest of their compatriots how to be useful citizens through their sermons (Sarraihl 634-652; Caro Baroja 58).

Just as Jovellanos conceived theater to be a "school" for "public customs and ideas" ("la escuela del pueblo, en donde al divertirse aprendiese sus obligaciones"), these *ilustrados* saw preaching in a complementary role. In terms of the overall program of educating the Spanish people to be citizens useful to the State, sermons, because of their frequency and the fact that the clergymen who preached them were guaranteed captive audiences, could be even more effective than the theater. Religious oratory, then, acquired importance for the secular *ilustrados* because of its highly important socio-political function. The extent of its importance was such that some secular intellectuals, most notably Gregorio Mayáns y Siscar and Felipe Bolifón, were instrumental in laying the groundwork for the reform of eighteenth-century religious oratory.

The social anthropologist Julio Caro Baroja speaks of a gradual division of the Spanish clergy into two groups in the 1700s: the simple, conservative clergymen of the countryside, promoters of the "superstitious" faith of

Counter-Reformation heritage, and their progressive, enlightened urban counterparts, who supported many of the same ideas espoused by Jovellanos, Forner, and others (107). These clerical *ilustrados*, in close cooperation with their secular counterparts, attempted to bring about a reform of religious oratory that would facilitate preparing citizens useful to both Church and State. They began by attacking the flamboyant "Baroque-style" sermons intended to astonish and amaze and the frightening "mission" sermons guaranteed to terrorize and paralyze, both of which originated in the seventeenth-century culture of psychological manipulation and repression.

For enlightened reformers, such sermons designed to render listeners incapable of thinking critically, entertained instead of instructing, bred superstition instead of enlightening, and corrupted instead of reforming. The "decadent" language full of rhetorical artifice and ingenious conceits inherited from Baroque sermons, in spite of its ability to stimulate and please the senses and delight an audience, was considered to be incomprehensible to the ordinary listener. Yet, too many eighteenth-century preachers made concessions to please audiences accustomed to public spectacles (popular religious processions, *autos sacramentales*, and *comedias de magia*) also of Baroque origin. Such spectacles were characterized by chaotic mixtures of truth and fiction, the sacred and the profane, the vulgar or horrifying and the sublime. To reverse this situation, they advocated constructing discourses based on the universal notion of "good taste." In addition, they supported replacing preachers' excessively theatrical "antics" with a more decorous style of performance appropriate to the dignity of the pulpit. Finally, they envisioned that as this new type of religious oratory that they attempted to impose on preachers usurped the place of the old "degenerate" styles, a new type of listeners would be formed to resemble the messages produced and transmitted: rational, clear-thinking, and productive.

## THE STATUS QUO OF SPANISH PREACHING

At the heart of the Enlightenment plan to reform religious oratory was to be a shift in the function of the sermon. Contemporary sermons were perceived to either delight and entertain listeners (the so-called "Baroque-style" sermons) or to terrorize them and promote continued superstition and ignorance ("mission" sermons). The reformers proposed to replace both types of sermons with a new style of preaching consonant with the Enlightenment project to consolidate and strengthen the State. The radical change in function that the *ilustrados* promoted can best be understood by examining sermons that epitomized what they sought to eliminate.

One of the most representative collections of the excesses of "Baroque-style" sermons as well as one of the most popular *sermonarios* in the eighteenth-century was a volume published by the Franciscan Francisco de Soto y Marme in 1738. A glance at its title gives an accurate preview of the nature of the volume: *Florilugio sacro. Que en el celestial, ameno, frondoso Parnaso de la Iglesia Riega (Mysticas flores) la Aganipe sagrada, fuente de gracia y gloria, Cristo: con cuya afluencia divina, incrementada la excelsa palma mariana (triunfante a privilegios de gracia) se corona de victoriosa Gloria. Dividido en discursos panegiricos, anagogicos, tropologicos y alegoricos: Fundamentados en la Sagrada Escritura; Robarados con la autoridad de Santos Padres y exegeticos, particularísimos discursos de los principales Expositores: y Exornados con copiosa erudición sacra; y prophana, en Ideas, Problemas, Hieroglíficos, Philosophicas sentencias, selectissimas humanidades.*<sup>2</sup>

The title's ornate language is characteristic of the thirty-two sermons that the collection contains and reflects the "disordered imaginations" so criticized by the *ilustrados* for perpetuating the ignorance of the general public. In one of the *aprobaciones* (October 16, 1738) at the beginning of the volume, the Franciscan Tomás Moreno defends such language and the author's use of secular erudition against those who would censure them. He explains that it is an established precept that the "majesty" of language

should reflect the "dignity" of the argument. Nowhere in the volume, however, is there a reference to any goal beyond that of "exciting" the audience with rhetorical artifice. Indeed, in his prologue, Soto Marme tells his readers that "Si huviere acertado à darte gusto, havrà sido fructuoso mi trabajo." This lack of a function beyond that of delight and entertainment motivated the reforms proposed by enlightened clergy and secular intellectuals.

The titles of the sermons included in the volume point to the excess ingeniousness that obscured rather than clarified meanings and that served to delight rather than to instruct. They were composed primarily of poetic epithets ("El Zafiro Celeste"); phrases whose elements were reversed to form what might be described as semantic, rather than alphabetic, palindromes ("Fineza de mayor enigma: enima [sic] de la mayor fineza" or "Real estado de la razon contra la chimerica razon de estado"); or cryptic word games ("Los dos Polos de la Esphera Sacra: la dualidad mas indivisa"). An interpretation is included for the benefit of the reader, who discovers that the above sermons correspond, respectively, to: St. Andrew, the Holy Sacrament, the Friday of Enemies, and to Saints Dominic and Francis of Assisi.

A brief look at one of Soto Marme's sermons will point out other characteristics that fueled the fires of the reformer's zeal in combatting this type of "nonfunctional" preaching. The sermon, "Triumpho de la paz, lauro de la gratitud" (228-240), is one of thanksgiving after the reestablishment of peace in Torrejoncillo in 1732, after ten years of unrest. Its purpose is to encourage reconciliation among the affected parties and to exhort the parishioners to give thanks to God. The first paragraphs of the sermon are almost conversational in nature and are the only ones which clearly communicate an understandable message to the audience. Soto Marme's states his intention: "...entre las partes, que componen esta Republica no ha de aver yá el soi mas; y tu eres menos: porque el menos, y mas; arguyen discordias, y division: y para evitar este monstruo, el mas, y el menos debe cõfederarse en fraternal concordia" (231). Later he specifies that the "argumento de la

presente funcion, [es] retribuir à Dios rendidas gracias por el Soberano beneficio de la paz" (233). These points, however, soon become distorted in a complex series of poetic metaphors and images based on Greco-Roman mythology and symbols.

Although the sermon is supposedly based on the verses John 6:56 and 20:19-21 from the Bible, its real point of departure is the notion of the *pax romana* and the building of a Roman temple of peace. It is divided into three sections, the first of which exhorts the listeners to be grateful for peace. In it, civil discord is portrayed as the product of the mythological Hydra's venomous reign of terror over the ancients, drawing from Homer and Horace. The description of the monster, guaranteed to arouse any wandering mind, is followed by lengthy descriptions of various Greco-Roman symbols of peace. In the second section, the preacher specifies that gratefulness is best demonstrated through ceremony and praise of doers of good deeds. In this section, he progresses from classical references to provide examples of how elements of nature, models which his listeners would do well to imitate, give thanks: "Apenas reciben las aves del Sol, las primeras luces, quando agradecidas le consagran gorgeos armoniosos" (235); "Quantas la Luna recibe de el Sol luces, tantos le retribuye fulgores cambiantes; siendo sus destallados gyros; flamante panegyricos de elogios gratulatorios" (236); "Reciben los Rios del Mar caudales crystalinos; pero reconocidamente obligados; retribuyen al Oceano corrientes agradecidos..." (237). Images accumulate one after another in a frenzied outburst, climaxing with the example of the shell.

Hermoso symbolo del agradecimiento, es la concha, nacarado oriente de la perla: *Ditesco munere Coeli*, puso el Symbolico: recibe la concha del Cielo el crystalino rocio, de que se coagula la margarita preciosa: *Margarita Coeleste genitarore*, dice el Anglico: y el solo confessar el Cielo Author de su preciosa fecundidad, desempeña la concha su gratitud. *Ditesco munere Coeli*. Es symbolo de la paz la perla: por esso eran de perlas las puertas de la Ciudad pacifica de



la Gloria: *Singulae porte ex singulis margaritis*: baxo del Cielo el Doctrinal rocío, de que se coagula la paz, que suspiraba este Lugar: hallo yá este Lugar la preciosa margarita de la concordia: *Inventa una prae-tiosa margarita*: Confiesse, pues al Cielo Author de su conseguida paz, que assi desempeñara su gratitud: *Ditesco munere Coeli* (237).

In the third and last section, the preacher warns against the dangers of ingratitude. For the first time in the sermon, brief references are made to Biblical examples: the ingratitude of the Nine Lepers, the ancient Israelites and Demetrius and Jonas. Yet, for all their weight and authority, these are lacking in exquisiteness. For his final exhortation, Soto Marme turns not to the Bible, the writings of the Fathers of the Church, or the actions of saints, but to Nature.

The dissection of this sermon from the perspective of a critical reader searching for meaning, structure, and coherence not only diminishes the obscurity of much of the language and many of the concepts it contains and gives order to the jumble of ideas presented, but also distorts the basis for the *ilustrados'* criticism of such preaching. The reformers were interested not in the written text, which has been examined here, but in the oral performance. Soto Marme, in this prologue, explains that all his sermons appear in print exactly as he preached from the pulpit because he lacked time to polish them before publication. How then, would the listeners of this sermon on April 20, 1732 have received it in contrast to how we have dissected it? In all probability their reception was a sensorial one, as had been the reception of sermons by their seventeenth-century ancestors. They would have at times been hypnotized by the sheer beauty and complexity of the language and ideas and at other times stirred by violent emotions: first, terrorized by the fearful Hydra, and later moved by the tenderness at the humble shell's embrace of the dew, for example. At the conclusion of the sermon, would they have left the church understanding fully their civic duty to make the newly-won peace work? Or would they have left still in a daze, captivated by the poetry that

had enveloped them and trying to catch their breaths after a ride on an emotional roller coaster created by the preacher? The answer to such questions spurred the *ilustrados* in their reforms.

If Soto Marme's panegyrics were representative of the so-called "Baroque-style" preaching, excessively ornate, bordering on the profane, and with no other function than to delight the senses, the superstition-provoking, "vulgar" preaching also criticized by the *ilustrados* is exemplified in the Franciscan Juan Blázquez del Barco's *Trompeta evangélica, Alfange apostolico, y Martillo de Pecadores, Sermones de Mission, Doctrina Moral, y Mystica y relox del alma* (1742). In contrast to the seemingly hollow "Baroque-style" preaching, "mission" preaching had a definite function: persuading sinners to abandon their vices and embrace virtue. This function, in itself, was not at odds with Enlightenment thought; later *ilustrados* would preach in a similar vein, viewing virtuous conduct as a vital step in the reorientation of parishioners towards civic productivity. What the *ilustrados* objected to were the sensationalist, terror-inducing ideas and the theatrical antics of the "mission" preachers which perverted the didactic function of the sermon.

The *Trompeta evangélica* contains sermons preached repeatedly by Blázquez for over fourteen years. As he explains in the "Prólogo al que leyere," since sinners do not change their customs or lifestyles, preachers do not need to change their sermons. The volume was intended to provide other missionaries with a set of sermons that would allow them to preach with minimal effort, making changes as suited particular audiences or settings and incorporating their personal style of delivery into the total performance. The sermons are relatively short, use a much more informal register than Soto Marme's, and are devoid of the extensive marginal notations and quotations in Latin of previous collections. The thirty-six sermons in this volume form a unit focusing on the dangers of sin, the agony of death and Hell, the necessity of repentance and penance, and God's forgiveness. They persuade with clear, understandable language, example, and imagery de-

signed to induce feelings of terror in the listeners. Like sensationalist *pliegos sueltos* that recounted gruesome crimes or other horrendous events, they both played to the listeners' enjoyment of the excitement of the macabre and exploited their superstition and ignorance. Each sermon in the series builds upon the foundation of fear constructed by the previous one, progressing towards a climax programmed to provoke an emotional breakdown and subsequent repentance.

Excerpts from several sermons in the series illustrate the techniques used to frighten the listeners into turning their backs on sin. In the first sermon of the mission, "De la misericordia de Dios nuestro Señor, con que llama al pecador" (45-52), the preacher begins by placing doubts into the minds of his listeners. How near are they to being won over by the Devil and handed over to the fire and brimstone of Hell? Is it too late to heed the warnings of the preacher, who comes in the nick of time to snatch them from eternal damnation?

Si se estuviese quemando la casa de tu vecino, y ya fuesen entrando las llamas por las ventanas, y puertas de la tuya, y tu te hallases dormido, y llegando à ti un tu amigo, te despertasse, y librase de el incendio, en donde sin remedio quedarias hecho carbon, no lo estimarias? Claro està que sì. Dudas, que quizá muchos de tus amigos, y quizá con menos culpas que tu, estaràn ardiendo yà en los Infiernos? Pues dime tu, miserable Paralytico, que ha 30 años, que està dormido en la culpa...mira que vãn yà entrando las llamaradas de el fuego infernal en tu alma, que se te acaba la vida: Ea, despierta, alma, despierta, no aguardes à que la muerte, condenada te despierte.... (47).

There are no ingenious concepts or cryptic meanings in the above paragraph—just plain, simple language designed to speak to the listeners' hearts more than their minds. After unsettling his audience with visions of the Devil, the preacher begins the process of bringing them back into the fold. He then proceeds to tell a story about a certain lascivious boy who took advantage of his sister's

virginity. The type of juicy story prevalent in chapbooks, it continues with the murder of the sister, the stabbing of the father, and the boy's flight to the mountains where he took up a life of crime. One day, the boy, upon hearing a preacher, is overcome by remorse. After the sermon, he casts himself at the feet of the preacher to repent, where he suddenly dies from intense pain and guilt. The preacher, unaware of the boy's past, asks the congregation to pray for his soul, and a miracle occurs. A white dove bearing a parchment from Heaven leaves the preacher with the following message:

Has de saber, Ministro de Dios, que aunque los pecados de este hombre fueron tan grandes, y tantos, fue tan grande su dolor, que deseandolos confesar, y queriendolos decir, se le partiò el corazon en el pecho, y quando saliò su alma, de puro dolor se le partiò la lengua en testimonio de esta verdad: està en carrera de salvaciòn, y presto subirà à gozar de Dios por toda una eternidad. (51)

Besides entertaining the listeners, this passage provides an emotional outlet for the built-up feelings of guilt and terror: salvation and peace are possible for all sinners, no matter how evil. Yet, the preacher does not stop here. Although he has given his listeners a respite from fear, he soon begins to increase his emotional hold on those present. He tells about a friend of his who has been robbed, stripped, and beaten to a bloody pulp by robbers who is in need of shelter and medicine. He begs his audience for a volunteer to care for his friend, and as the tension he is creating mounts, he takes out an image of the Christ Crucified. This is his friend in need. The stunned audience is asked to join the preacher in repeating aloud Acts of Faith, Hope, and Charity.

Each sermon of the mission is to follow a similar format: "first act" = body of sermon; "interlude" = story; "second act" = public recitation of Acts. Although Blázquez does not use the theatrical terms used above, his volume is more than a collection of sermons. Indeed, it is script for a thirty-three-part mission, with each day's "play" com-

plete with lines to be spoken; props to be used; appropriate music (*saetas*, the *misere*, ringing of bells, etc.) and when it should be included; how to include the sale of indulgences; stage directions; and comments on how to modify the daily script depending on the audience's reactions (when to preach from the pulpit and when to preach during a procession). Not only does it make available to other preachers a well-coordinated series of sermons populated by demons, monsters, and scandalous sinners guaranteed, if not to persuade through terror, then to at least to thrill and chill and entertain the listeners, it provides detailed step-by-step instructions to others who wish to do the same. Such a volume and the encouragement of ignorance that it implies is anathema to the *ilustrados*, whose goal of strengthening the Nation depended greatly on the eradication of such obstacles to the education of the general population to be useful citizens. Throughout the eighteenth century, Enlightenment clergymen such as Francisco Lorenzano, Archbishop of Toledo, would warn preachers against such scare tactics including "el sacar calaveras, condenados, ni pinturas horrorosas, ni aterrar demasiado a los oyentes" (qtd. Gómez-Marín 61).

The impact of these hair-raising and superstition-producing missions cannot be underestimated. They drew crowds of both the faithful and the curious. Fray Antonio Arbiol, a fellow Franciscan, tells about having personally heard Blázquez preach a forty-day mission in various churches throughout Zaragoza in his *Aprobación* (December 4, 1722) of the *Trompeta evangélica*. He comments that the crowds grew larger as the mission progressed, testifying to the popularity of the preacher and the spectacle. A Fray Francisco Infante describes in greater detail the audiences' reactions to Blázquez's preaching.

...no pudiendo caber la gente en los mayores Templos, le ha obligado a hacer de las mayores Plazas Iglesias, y de los balcones Pulpitos, ocupando, no solo las Plazas la multitud de la gente, sino es que se subian à los tejados, y zaquizamies de las casas, assegurando, que avia dia que passaban de veinte mil personas los auditorios. Acudian seis horas antes à tomar puesto, y se llenaban

las Plazas de bancos, sillas, y otros assientos, los quales se alquilaban, pagandolos à seis, y à quatro quartos: cosa nunca en está Corte vista....

A ninguno se le hacia largo el Sermon, siendo assi, que duraba dos horas y media, y algunas veces tres....(N. pag.)

It was precisely the popularity of these "mission" sermons, as well as of the more erudite "Baroque-style" sermons, that distressed the *ilustrados*. Preachers like Soto Marme and Blázquez drew immense crowds by appealing, like their seventeenth-century predecessors, to the listeners' senses and their emotions. The same audiences who delighted in secular *comedias de magia* that accentuated the spectacular and tantalized the senses were also avid sermon-goers who rejoiced when the same techniques were used in the pulpit. These techniques, however, were viewed by the secular and clerical intellectuals of the Enlightenment as totally counter-productive to the forging of the ideal of the Nation. Witty word games or horror-inspiring tales of hellish monsters had been effective techniques to suspend the audience's intellect and pre-dispose them to an uncritical reception of the Church's message in the previous century in order to convince Spaniards to abandon their material ambitions and conform to an immobile social structure. The success of the Enlightenment program, in contrast, depended on the education of people to take a more active, productive role in society, as the State could only be as prosperous and healthy as its citizens were. This end could only be achieved, according to the *ilustrados*, by a new type of preaching designed primarily to appeal to reason and convince with clear, understandable arguments.

#### KEY CONCEPTS AND STRATEGIES IN THE RENOVATION OF RELIGIOUS ORATORY

The battle to rid the pulpit of the "functionless" excesses of the "Baroque-style" preaching, on one hand, and of the vulgar, superstition-inducing, over-zealous enthusiasm of

the popular "mission" preachers, on the other, was to occupy the *ilustrados* throughout the eighteenth century. An analysis of some key preachers' manuals, rhetoric books, sermons, and correspondence will illuminate the relationship between the reform of religious oratory and the project to forge a Nation. In addition, light will be shed on how a new style of preaching could serve the interests of the *ilustrados* by providing a forum for the dissemination of the discourse of power, and like Neoclassical theater, serve as a "school of good customs and ideas."

The traditional goals of religious oratory—"enseñar, deleitar y conmovér"—underwent a re-orientation in the eighteenth century. Greater emphasis was placed on the notion of instructing, while the element of delighting retained a role linked to its intimate relationship to the action of teaching. While individual rhetoricians varied as to how these three goals should be properly balanced, all were seen within the context of producing a type of oratory characterized by its "utility." Before looking at the implications of this concept, it will be beneficial for further discussions to turn briefly to the ideas proposed by Ignacio de Luzán, in his *La Poética o Reglas de la poesía en general, y de sus principales especies*. Based on the assumption that cultural production, individual behavior, and national well-being are intimately linked, Luzán's *Poética* proposes an aesthetics based on utility carefully combined with pleasure in order to stimulate the cultivation of good customs in both the private and public spheres of life. A comparison of the works of the reformers of religious oratory with Luzán's treatise will facilitate the establishment of connections between the reform movement, the discourse of power (of the State), and the overall process of the reorientation and institutionalization of literature in the eighteenth century.

In his "Proemio" to the *Poética*, Luzán laments the decadence of genuine eloquence and poetry in his century due to the lack of attention paid to rules and poetics and to the encouragement of concessions to the tasteless and extravagant, applauded by the ignorant.<sup>3</sup> Luzán does not hesitate in assigning a great part of the blame for the

decadent state of Spanish letters to the bad taste of the majority. The *vulgo* (common, indiscriminating people), characterized by their lack of aesthetic sensitivity, were easily dazzled and delighted by the wittiness and rhetorical artifice designed to appeal to the senses. Their enthusiasm, in turn, fomented the continued production of what Luzán considered to be bad literature. The learned, however, were not totally without fault, as they did nothing to correct the situation. For Luzán, the consequences of the popularity of "bad taste" affected not only the aesthetic quality of Spanish cultural production, but also its socio-political function. The bad poetry of his contemporaries had done great harm to the people, he believed. The theater was a prime example. Instead of helping men and women to "enmendar y mejorar [sus] costumbres," it had the opposite effect, "autorizando con sus ejemplos mil máximas contrarias a la moral o a la buena política" (127).

Luzán introduces the intimate relationship between cultural production, private morality, and civic life which formed the cornerstone of his *Poética*: "Todas las artes, como es razón, están subordinadas a la política, cuyo objeto es el bien público, y la que más coopera a la política es la moral, cuyos preceptos ordenan las costumbres y dirigen los ánimos a la bienaventuranza eterna y temporal" (173). Cultural production, then, has an essentially utilitarian function: to mold morally upright and useful citizens, who will not only reap the benefits of eternal life but who will enrich the quality of life on earth for themselves, and, more importantly, for the State working to coopt them. To achieve these ends, art is not only obligated to demonstrate intellectually the value of truth, justice, and morality, but must also move its receivers emotionally to put these abstract ideals into practice in their daily lives. Luzán acknowledges that this is far from an easy task as the "lisonjero y halagüeno semblante del vicio" is much more attractive than the "austero y ceñudo aspecto de la virtud." Poetry's end, then, is to sweeten the bitter taste of virtue by combining prudently what is useful (*lo útil*) with what is pleasurable (*lo deleitable*).



As poets endeavor to carry out this program to make virtue appealing, they must be careful neither to bore with the tediousness of the useful so as to offend good taste nor to delight too much in the sweetness of pleasure so as to offend reason. Perfect poetry results only "del feliz matrimonio de la utilidad con el deleite [del que] nacen, como hijos legítimos, los maravillosos efectos...en las costumbres y en los ánimos" (185). Luzán's "happy marriage" of usefulness and pleasure that would inspire virtue and channel people's conduct into activities beneficial to private and public well-being was sought by those *ilustrados* who would attempt to reform preaching.

Gregorio Mayáns y Siscar, a Valencian attorney, produced one of the first "enlightened" preacher's manuals in 1733, *El orador christiano, ideado en tres diálogos*. The participation of secular intellectuals in the movement underlined the importance of effective religious oratory for Spanish society as a whole and for the redirection of all cultural production towards the needs of the State. Mayáns, like Luzán, was concerned with the "bad taste" (el "tan estragado...gusto comun") that had diverted religious oratory, as well as other forms of cultural production, from legitimate goals. The goal of preaching seemed no longer to be instruction or persuasion, but the pure delight of listeners. Just as Luzán had condemned modern [bad] poets for destroying good poetry with their affected artifices by making concessions to the bad taste of the *vulgo*, Mayáns criticizes many preachers for destroying true eloquence by also perverting rhetoric to flatter the ignorant.

...si el blanco de predicar son quatro blancas, todo el Sermon se dirigirá a lisongear el gusto de quien puede darlas: i, si el fin es el aplauso; es preciso, que el Sermon se funde en el aire. (...) La Palabra Divina, celestial rocío que sabe a todo lo bueno, ha llegado a causar hastío en el ánimo de muchos, i por esso solicitan los manjares viles de Egipto, los quales se introducen con titulo de mover el apetito, i se hacen pasto comun. (*El orador christiano* V)

Mayáns proposes to mold a new type of preacher who will know how to adapt Luzán's poetics to the sermon in order to inspire listeners to adopt modes of conduct beneficial to individual happiness and public well-being. He explains his concept of the effective preacher in the passage below.

que enseñe para que logre el fin de instruir; que agrade para que detenga con gusto a los oyentes; i sobre todo, que mueva para persuadir, siendo ésta la vitoria a que deve asperar, i el ultimo fin a que se deve ordenar el instruir, i deleitar. La enseñanza pues deve ser popular: esto es, acomodada a la inteligencia del Pueblo, i provada con razones naturales; la Placenteria moderada, consistiendo mas en que se hable de manera, que no ofenda lo que se diga: ni al Juicio, ni a los oídos de los oyentes:...ultimamente la Mocion fuerte, i vehemente, tal que pueda vencer al mas obstinado. (XXVII-XXIX)

In order to develop a new style of preaching along these lines, Mayáns suggests combining instruction and delight in a manner echoing Luzán's *feliz maridaje*. The idea was to convince listeners with solid reasons presented tastefully and move them to action. The object of this "happy marriage" for Mayáns is to create a style of preaching "useful" to audiences so that they, in turn, can be useful to the "Christian Republic" (XXV, XL).

In addition to emphasizing the prudent combination of the didactic and the delightful in effective preaching—a theme that will be refined by others—Mayáns introduces a concept of sermon-goers that would play an important role in the reorientation of religious oratory. Mayáns refers to those who listen to sermons as *pequeñuelos* who ask for bread and eggs, the staples of a diet for children, but who receive only stones and scorpions to eat (VII). Felipe Bolifón, in a 1733 letter to Mayáns in which he comments on the *Orador christiano*, further develops the same image. He refers to correct preaching as the "pan despedazado que piden los pequeñuelos,...la leche de los niños" (107). Using the same metaphor, he advocates the resurrection of the simple homily in which "se suministrase de-

spedazado a los párvulos el pan de la divina palabra, que es el único pan de vida, pan para los robustos y leche para los febres..." (114). Sermon-goers are perceived by both men as hungry children. They are not perceived as adults whose opinions are of value and who are capable of participating in an intellectual exchange, but as children with limited powers of reason. They must be educated and molded by "parents" who will cater to their lack of preparation and ability. These references to *pequeñuelos* and *párvulos* are consistent with the *ilustrados'* concept of el *pueblo niño* who must be "fed" the nourishment of culture through the filter of the aesthetic and the socio-political program of the Enlightenment (see Godzich and Spadaccini, "From Discourse to Institution" 21).

The key concepts advanced by Mayáns y Siscar—1) the vision of sermon-goers as children who needed to be properly molded by producers/transmitters of culture and 2) the need to combine the useful and the delightful in religious oratory in such a way as to produce a type of profitable discourse capable of teaching and moving Spaniards to be productive citizens—were developed further by other rhetoricians, authors of preachers' manuals, and preachers throughout the 1700s. As the century progressed and the general aesthetic and socio-political program of the Enlightenment was refined, the theory and practice of preaching developed by the proponents of reform became even more intimately tied to the ideology and minority aesthetic of the *ilustrados*. An examination of certain major works in preaching theory will complete this panorama of the key concepts in the renovation of religious oratory in the eighteenth century.

In his 1740 *El predicador evangélico, breve método de predicar la palabra de Dios con arte y espíritu*, the Jesuit Antonio Codorniu defines preaching by focusing more closely on the relationship between instruction, delight, and persuasion. An effective sermon for him will "instruir el entendimiento de los oyentes con razones, que muevan la voluntad à practicar alguna determinada accion" or "à huir, ò enmendarse de alguna determinada accion" (8). More specifically, it will be based on oratorical

techniques and practices whose object is to "formar, y reformar las costumbres, arrancar vicios, y plantar virtudes." Codorniu's idea of teaching what is useful is in agreement with Luzán's recommendation to unite the useful and the delightful in a *feliz maridaje* to persuade; he acknowledges the need to combine instructions that appeal to reason with a dose of delight to make them more appetizing. Nonetheless, Codorniu advises caution in doing so. Antonio and Pablo, fictitious characters whose conversations about preaching and sermons comprise *El predicador evangélico* discuss the problematics of combining an appeal to the intellect with delight in order to persuade effectively.

*Antonio:* Para persuadir, no debe tambien deleytar el Predicador?

*Pablo:* Pide esso mucha cautela, y es lo que peligras mas de viciarse...Si éstas [las verdades] predica, qué mas deleyte quiere? De ellas está escrito, entre otras Divinas alabanzas, no solo que son mas limpias que la plata, mas apetecibles que el oro, y piedras preciosas, sino que son luz de los ojos, pureza del corazon, conversion de las almas, alegría del espiritu, y finalmente mas dulces que la miel, y el panal. (9)

Delighting listeners, as Codorniu defines it, should be the product of explaining the truth, which contains an inherent sweetness more powerful and pleasant than anything else known to humankind. The new definition of delight was a radical departure from the seventeenth-century notion of delight which consisted of ingenious conceits and awe-inspiring rhetorical artifices designed to appeal to the senses and suspend the intellect's powers of critical thinking. Now, delight was linked to reason as well as to aesthetic pleasure. While sermon-goers were still perceived as children who needed to be taught using simple terms accommodated to their intellectual level, they were viewed as rational beings. They could be taught to take delight in the truth and in reason and to scorn the exaggerated appeals to the senses and emotions that were the

hallmark of the seventeenth-century notion of aesthetic pleasure.

Codorniu proceeds to emphasize that the usefulness of preaching that encourages virtuous behavior by instructing and delighting with the truth is beneficial not only for the souls of listeners, but also to the good of the State as personified by the King: "Prediquemos, no para la ostentacion, y pompa, sino para la mayor gloria de nuestro Monarca, y bien de las almas. Enseñemos no lo sutil, sino lo util, no lo curioso, sino lo provechoso..." (27). This statement links the goals of his style of preaching not only to the spiritual realm, but also to public life, suggesting a new role for religious oratory in integrating religious doctrine, private behavior, and national (State) well-being. This new role hinted at by Codorniu dovetailed perfectly with the goals of the Enlightenment program.

The most complete and illuminating discussion of the relationship between the function of religious oratory and the discourse of power elaborated by the *ilustrados* is contained in two works by Antonio Sánchez y Valverde published at the height of the *ilustrados'* reforms: *El predicador, tratado dividido en tres partes, al qual preceden unas reflexiones sobre los abusos del púlpito, y medios de su reforma* (Madrid, 1782) and *Examen de los sermones del Padre Eliseo, con instrucciones utilisimas a los Predicadores...* (Madrid, 1787).

In *El predicador* Sánchez y Valverde discusses the reform of preaching as essential to public tranquility and national well-being as well as to spiritual health and places it within the general context of the Enlightenment program to reorient cultural production to strengthen the State. The quote below offers the most eloquent and succinct explanation available of the new role of religious oratory as envisioned by the *ilustrados*. In *El predicador* Sánchez y Valverde justifies the need to renovate religious oratory because of its unequalled effectiveness as a means of communicating on a frequent basis with great numbers of people who are receptive to its powers of persuasion. Religious oratory, like the other arts, is potentially a tool for forming the people to be "perfect citizens" and "patriots"

who obediently contribute to public well-being, prosperity, and tranquility.

Ninguno que aliente todavia el espíritu patriótico mirará sin impaciencia, que trabajemos con tanta fatiga en todo género de literatura...[para] perfeccionar las artes y las ciencias; y que en la mas soberana de todas, mas útil y mas necesaria, haya tanta desidia. Nada me parece, que es mas propio del zelo que miramos la Religion,...que dedicarnos á la reforma de este arte, con que se halla tan obscurecida, y en que se interesa la Religion y el Estado.

Porque si lo consideramos bien, no hay medio mas eficaz, ni mas suave, que el de la predicacion...para mejorarlos en su espíritu, y cultivarlos en la piedad y la virtud, formándolos al mismo tiempo para el Estado, y elevándolos insensiblemente á la civilidad mas sólida, y policia mas brillante. Si los Griegos y los Romanos se servian para estos fines del teatro...y así lograban infundirles las ideas de una perfeccion y heroismo pagano, mezclando la utilidad con la dulzura; con mucha mas razon debemos esperarla la cultura espiritual y política de los nuestros por el conducto de los Predicadores....

Al mismo tiempo que intimen las verdades de la Religion...los moverán, á ser buenos vasallos, á que amen á su Soberano, obedezcan á sus Ministros, ejecuten con docilidad sus leyes; á que sean perfectos ciudadanos...y se miren en cada ciudad, o cada pueblo como una familia...en que todos aspiren á la felicidad comun...á que sean felices en sus consorcios, fomentando aquel amor casto, que los ligó...para la paz doméstica y espiritual, de que resulta mucha parte de la tranquilidad del público; á que sean padres vigilantes y solícitos, que ni descuiden en la educacion de sus hijos, los quales serán buenos vasallos y patriotas siempre que se les enseñe á ser buenos christianos, ni aflojen en el trabajo y aplicacion de su familia, para evitar el ocio, que corrompe las almas como sentina de los vicios, que acarriá la miseria en las casas y en la república.(ix-xij)

In these paragraphs, Sánchez y Valverde successfully synthesizes the major concepts of Enlightenment aesthetics and ideology in order to provide a context for the role

of religious oratory in the project to consolidate and strengthen the Nation. Like Luzán, he focuses on the intimate relationship between cultural production, private behavior, and public well-being. The perfection of the arts and sciences, he asserts, is essential to the moral and civic development of the Spanish people. Thus, religious oratory, the most important of the arts, deserves more attention than other types of cultural production. For if Ancient Greece and Rome were able to use theater to instill in the general public a strong sense of civic duty, eighteenth-century Spain should be able to reap even greater benefits from preaching due to the frequency and popularity of sermons. Sermons, he says, teach people to be good Christians, responsible parents or children, and diligent workers. Moreover, these same qualities make people good vassals and patriotic citizens who succeed in transferring the happiness, tranquillity, and productivity of their homes to the society at large.

In spite of his eloquent plea for sermons to serve as a school for educating citizens and patriots, Sánchez y Valverde clearly perceives the socio-political function of religious oratory to be secondary to that of the spiritual one. In his *Examen de los sermones del Padre Eliseo*, a critique of the best-selling sermons of the Belgian Capuchin Jean François Copel Elisée, he carefully details what he perceives to be the correct relationship between Religion and Politics or Church and State, lest it be misunderstood and misused, as he accuses Elisée of having done. Sánchez y Valverde believes that the teachings of the Gospels provide a model for all humanity to become united as one body. This union, based on Biblical precepts, is the source of all secular bonds and loyalties: "De aquí nace la sociedad, el patriotismo, la felicidad del Estado, y este es el fundamento mas sólido del órden público" (216). More specifically, he sees the conduct of the good citizen as being a logical extension of evangelical principal of "You are your brother's keeper," as he explains below.

Quando todos los miembros de un estado vivan, y  
obren penetrados de tan soberanas máximas de amaré

Dios sobre todo, y al proximo por él, y en él, como á sí mismo; establecerán con la subordinacion la felicidad de sus familias, la union con sus vecinos, la liga con todo el pueblo, la conexión de la provincia, y en fin el vínculo indisoluble, y venturoso del Estado. Por eso he dicho, que estas ventajas temporales no deben mirarse mas que como conseqüencias remotas, aunque muy legítimas del verdadero cumplimiento de aquel precepto *diliges proximum tuum*....(I, 142).

In light of this statement, Sánchez y Valverde emphasizes that, in spite of Religion's great influence in secular life, preachers' loyalties must lie with the Kingdom of God. Only by bringing the people to God can they be made to be useful and productive members of society and nation: "nuestra primera obligacion es trabajar por el Reyno Celestial...que los principios que nos conducen à él, nos hacen al mismo tiempo mas útiles á la socièdad, y al estado" (145). The superiority of Religion must be made explicit as Religion, not secular power, is what gives direction to politics, commerce, and the Nation's interests (I, 161). Because of this, he warns preachers against showing too much enthusiasm for the concepts of *Patria*, Society, or Public Well-being when Christian charity is the real source of all human happiness and prosperity (II, 68).

Sánchez y Valverde criticizes Elisée sharply for reversing the role of Religion and Patriotism. Instead of demonstrating that Religion is the foundation of secular society, Elisée claims that Patriotism not only molds good citizens, but creates authority figures whose task is to maintain the purity of the Faith.<sup>4</sup> He also objects to Elisée's preaching of obedience to Monarch and Country to such an extreme that public life is given priority over spiritual life. In summary, Sánchez y Valverde objects to the fact that all too often Elisée "Hace el oficio de Orador político, y dexa á un lado el de Predicador Religioso" (I, 136). Preachers, then, must be careful to maintain the proper hierarchy of priorities. In educating people for their new role as productive members of society and contributors to the material health and well-being of the Nation, they must not



lose sight of their mission to mold good Christians who will be able to enjoy eternal salvation in the hereafter.

In order to make sure that religious oratory conformed to the Enlightenment minority aesthetic and carried out its function as a school of customs, morality, and civic education appropriately, the reformers attempted to impose strict control over the production, transmission, and reception of sermons. Their efforts to control production and transmission were manifested through the publication and distribution of preachers' manuals and books of rhetoric, the re-edition or publication for the first time of works of "classic" preachers like Fray Luis de Granada, and through the promotion of the establishment of "Academies of Oratory."

#### PRODUCTION AND THE POETICS OF GOOD PREACHING

In their desire to control religious oratory in the eighteenth century, the reformers had to make explicit what a good sermon was. In addition to the general emphasis on the union of *utilidad* and *dulzura* to persuade listeners to abandon vice, embrace virtue, and reform their conduct so that they would not only work for the salvation of their souls while becoming model citizens, the reformers shared a series of notions that were found in all the rhetoric books, preachers' manuals, and other resources examined for this study. Those notions, which were at the heart of Enlightenment poetics, included the following: clarity, brevity, simplicity, modesty, appropriateness, naturalness, good taste, order, truth, and verisimilitude. They applied as much to the language used and the concepts and ideas developed in a sermon as they did to the method of transmitting them. A metaphor for the good sermon that encompassed all these notions was developed by Antonio Codorniu in *El predicador evangélico, breve método de predicar la palabra de Dios, con arte y espíritu*: the tree. Its roots were faith and reason, its trunk was made up of a single, but solid idea; its branches were different points that grow naturally from the trunk; its leaves

were words that were appropriate, clear, decent, didactic, grave, but natural; its flowers were beautiful and tasteful conceits and examples that made the sermon easier to listen to; and its fruits were the conversions of sinners. In contrast, a bad sermon's trunk was useful only for firewood; its leaves were withered; and its flowers were trivial posies (190-191).

First and foremost among the preoccupations of the reformers was the problem of language. According to Enlightenment aesthetics, language reflected thought. Clear language was the product of clear thinking and promoted rational thought in those who heard it. Disordered, obscure language was the product of a disorganized mind and encouraged illogical thinking in those who listened to it. Moreover, one of the perceived causes of the "decadence" of religious oratory in the eighteenth century was the attention given to language that originated in the seventeenth century's "culture of seductive persuasion." The treatment of language as an object to be manipulated playfully for aesthetic and acoustical reasons was anathema to the *ilustrados*. Productive citizens could only be molded through clear thinking encouraged through the use of comprehensible language.

In order to characterize the language that they wished to impose on contemporary preachers, most reformers listed the types of language that should *not* be used. First of all, language reflecting either the *conceptista* or *culturanista* style was to be eliminated as it confused the general populace. Bolifón cites an example from a sermon heard by the Archbishop of Toledo in which a man needing to yell for help because his house is burning down shouted: "...si veis la voracidad de las llamas que atrevidas profanan los esmeros de la más primorosa arquitectura, ¿para cuándo guardais los líquidos aljófares? ¿para cuándo son los fluidos cristales?" (104-105). Those who used this type of language in the pulpit were criticized for abandoning the ordinary nouns and verbs that everyone knew and for making the familiar obscure.

Even more appalling to the reformers, though, was the combination of such "absurd" language with twisted syn-

tax to accommodate a poetic rhythm or rhyme. In his *Sermon de la Quarta Dominica de Quaresma*, Bocanegra y Xivaja vehemently describes such combinations as being in such extremely bad taste that they become physically repulsive to listeners.<sup>5</sup> According to the *ilustrados*, language designed to tantalize the ear produced confusion and caused listeners to focus more on the word as object or the word as producer of sensorial pleasure than on the word as unit of meaning. What was needed was clear, direct, and universally understandable language.

Although appropriate language was of the essence and was perhaps the most obvious sign of orderly thinking, the Enlightenment reformers also sought to modify the structure and content of sermons to convert preaching into a school for molding model citizens. Clear, decent language alone could not transform extravagant, superstition-provoking types of sermons into a type of discourse useful to the consolidation of the State and the realization of the goals of the enlightened minority. At the heart of the problem of finding an appropriate structure and content to go with the clear language needed to reeducate the general populace for a new role in society was the debate over the relative worth of the three major types of sermons recognized by eighteenth-century reformers: the "instructive" (designed to teach the mysteries of the faith), the "deliberative" or "moral" (produced to present models of good conduct and persuade listeners to emulate them), and the "panegyric" (conceived to honor noteworthy persons, most frequently saints or members of the nobility).

Despite this division, it must be noted that few sermons were, or were constructed to be, exclusively of one type. Most were hybrid texts which combined characteristics of all three. The goal of turning the pulpit into a "school of good customs" like the theater, though, would necessitate an increase in the emphasis given to the moral dimension of religious oratory.

## SERMON PRODUCTION, TRANSMISSION, AND RECEPTION

In order to carry out their reform of religious oratory, the *ilustrados* attempted to control all aspects of production, transmission, and reception. Their attention was focused on the sermon as oral performance rather than on written/printed texts as this was what the public saw and heard and what would eventually succeed (or fail) as a "school of good customs." In the oral performance, the language, ideas, and organization of a verbal text would be transformed when given life by the speaker's voice and body language and modified by the setting in which the performance took place. The end product—the "total oratory" produced by the interaction of verbal and staging signs—needed to enhance the didactic potential of the verbal message while preserving its integrity.

The ideal oral performance as described by the *ilustrados*, would most likely fall under the categories of "confirmation" (the referent[s] of staging signs coincide with those of verbal signs without stressing them, preserving the verbal text) or "reinforcement" (staging signs stress the same referent[s] as verbal signs, reinforcing the audience's perception of the referent[s]) ("From Text to Performance: Semiotics of Theatricality" 134-135). In their manuals and sermons, the reformers stressed integrating the staging signs, carefully guided by modesty, prudence, and good taste, into a meaningful, unified, whole. In contrast, "bad" religious oratory was defined not only as consisting of extravagant language, ingenious and empty ideas, false mysteries and dangerous superstitions, but as also bordering on the absurd because of excessive theatricality. The latter privileged the staging signs over the verbal signs, the performance over the text. This could lead to "diversion" (as the staging signs bear no definite relationship to the verbal signs, the performance is turned into a spectacle) or "subversion" (as staging signs are in direct opposition of the verbal signs, the message based on verbal signs is effectively undermined) ("From Text to Performance" 136-137).

The Enlightenment criticisms of the state of the art of preaching pointed to such "diversion" and/or "subversion" by comparing "bad" pulpit oratory to comic theater or the interlude (*entremés*) with a vehemence unknown in the previous century. Over and over again it was stressed that public spectacles were best confined to the secular stage. Just as the ideas transmitted through sermons were to take precedence over the language used to encode them in the eighteenth century, what preachers said was to take precedence over what they did. To ensure the predominance of the verbal message, the *ilustrados* sought to purge the pulpit of theatrics and restore to it a presence and decorum appropriate to the importance of the task entrusted to it. In light of this goal, they voiced concerns about the role of the preacher and the use of voice, facial expressions, body language, costume, and props. In essence, they sought to impose upon the Spanish clergy a style of delivery and a method of creating "total oratory" that would produce lasting impression on listeners by appealing to reason instead of the senses and that would motivate them to adopt forms of civil comportment beneficial to public life and national well-being.

Preachers, first of all, had a role—that of messengers or ambassadors of God—both in and out of the pulpit. Unlike actors who were judged only on the basis of the portrayal of a role on stage, preachers were scrutinized by the portrayal of their role around the clock. Their behavior in the world influenced the reception of the message they produce from the pulpit. Bolifón, echoing sentiments expressed almost a century earlier, saw the persuasive power of a preacher intimately linked to his personal life and cast a doubt on the effectiveness of those who preached only for a fee and who participated in social calls, games, entertainments, public festivities, dances, and spectacles (110). But, more dangerous than the threats presented by unclerical conduct in the outside world was the failure of too many preachers to carry out their role in the pulpit. Bolifón perceived bad preachers to be inferior to good actors: "pues a lo menos en la comedia se observa la costumbre y

el carácter que conviene al papel de cada uno, mas en el púlpito ni aun esta decencia se observa..." (99).

Facial expressions and body language were considered to be the elements most likely to divert or subvert the verbal message. The proper role of expressions and gestures was to enhance the persuasive power of words with naturalness and decorum. They should not be so infrequent that the preacher seemed like a "statue" (Aquino 199); nor were they to be so abundant and exaggerated so as to lead to laughter-provoking "pantomimes" similar to those of "affected comics." Aquino, citing a Mr. Dinovart's treatise on the eloquence of the body, describes the pantomimes of such preachers and warns preachers to avoid such exaggerated gestures:

"Yo me rio...de ver á algunos Oradores, que hinchados como moros, abren la boca, como que quieren hablar con las orejas; y sus quixadas se chocan quando se encolerizan, como dos carneros. Por lo que hace á los dedos conviene tenerlos juntos de temor de no formar con ellos la pata del ganso. A mí me agrada más una mano un poco fogosa, que no algunas tan entorpecidas, que parece que tienen calambra [sic] en los dedos. Pero guardaos de imitar unos dedos inquietos, que parece que van á formar en el aire todas las líneas matemáticas...." (*El predicador evangélico* 202).

An inventory of other inappropriate gestures to be avoided in the pulpit gleaned from various preachers' manuals and books of rhetoric rounds out Aquino's description. Preachers were warned against many of the same gestures censured by some rhetoricians in the seventeenth-century, as well as some new ones: turning from side to side like a *saltimbanco* (patent medicine peddler) (Mayáns, *El orador christiano* 214); pacing back and forth, clapping, pounding on the chest or the pulpit, kicking the ground, falling on the pulpit, waving the arms about as if to "take off flying" (Sánchez y Valverde, *El predicador* 150-151); raising the hands above eye-level or below waist-level, bobbing the head like "birds drinking water" (Aquino 201-202); wrinkling up the face in funny expressions, fixing the eyes on one point or rolling them

around like a "demented man" (Sánchez y Valverde, *El predicador* 150-151); or spitting or blowing the nose except in cases of extreme urgency. In addition, the reformers emphasize that body language should harmonize with the voice and not contradict it, like the actions of the "foolish actor" mentioned by Juan Barberá y Sánchez who looked towards heaven as he exclaimed "O tierra!" and at the ground when he shouted "O Júpiter!" (*Reglas ordinarias de retórica, ilustradas con ejemplos de oradores y poetas del siglo de Oro, para el uso de las escuelas* 142).

The preacher's dress could also divert or subvert the message. Sánchez y Valverde reprimands those preachers who appear at the pulpit so carefully groomed that they appear to be "courtiers" instead of "apostles":

[algunos] salen al público, como si fuese un teatro, con tal adorno y compostura, que mas imitan un Galan que un Apostol. Cómponese todo el exterior de pies á cabeza mas, como convidado de unas bodas, que como el siervo del padre de familias, que busca y solicita por todas partes á los que han de venir á ocupar la mesa. Prepárase el mejor traje, que cabe en el estado, y manifiesta en su aliño y dobleces, que se ha tenido tanto, ó mas ciudadano de él, que de la composicion: y quando el Predicador habla contra la pobreza, la está desmintiendo su vestido, que se bate á uno y otro lado, manejándole con espeical estudio. Mirase con desahogo el auditorio, y hay algunos tan aturdidos, que no dexan de saludar desde allí con la cabeza á alguna persona, y el que debia estar dando desde luego mudas lecciones de compostura, de modestia y de gravedad, se hace el maestro de la puerilidad, del descaro y de la insensatez, con que ofende á los juiciosos, y desedifica á los sencillos. (*El predicador* 145-146)

The type of behavior described above had caused problems for two major reasons. First, it violated the principle of good taste, which demanded that preachers act with the decorum fitting their holy office. But, even more important, it created problems of verisimilitude. How could a preacher whose personal comportment was inappropriate seriously attempt to change the behavior of his listeners?

How could his spoken words be taken as the truth if his actions contradicted them in the very moment of articulation? These were the questions that the *ilustrados* pondered as they worked to impose their minority aesthetic on Spanish preachers. Equally reprehensible, however, were those who worked hard to appear humble to the point of being "messy" in order to adopt an air of pious, self-abrogating virtue. In doing so, they ended up looking like "animales amedrentados" (Sánchez y Valverde, *El predicador* 147). Failing to convince listeners of their sincerity, these unkept preachers also violated the principles of good taste and verisimilitude as surely as did those who appeared in the pulpit as courtiers.

The use of props was also problematic for the reformers, especially in the case of the preacher-courtiers who often waved colorful handkerchiefs to call attention to themselves or, at the other extreme, the missionaries who terrorized their listeners with skulls, rattling chains, bloodied clothing, and flaming axes. Although much to the listeners' liking, because they excited the senses and encouraged an emotional reaction, these objects diverted and subverted the mind from the message. Bolifón acknowledged the ability of such props to appeal to the senses, but only as long as the objects were being displayed (101-102). Once out of sight, the sensorial impressions they caused ceased, and the listeners were left not only in a sensorial vacuum, but in an intellectual and moral void, also.

A preaching style combining extravagantly artificial and/or terror-inducing verbal messages with potentially subversive staging signs excited and moved audiences, but as Sánchez y Valverde laments, only while the listener was actually watching the spectacle (*El predicador* 62). Once it was over, any emotion experienced by the listeners vanished, leaving them only with impressions. In the seventeenth-century, such impressions were powerful enough to manipulate and repress the Spanish people, convincing them to abandon certain beliefs, aspirations, and modes of conduct. The *ilustrados*, in contrast, doubted the effectiveness of similar types of reactions for the implementation of their program. The success of religious oratory as a



"school for good customs" depended not on repression, but on encouraging them to be productive citizens who would contribute to the prosperity and the health of the State in a positive way. While amazement and fear were effective in motivating people *not* to continue certain practices, they were not effective in stimulating them to take on additional responsibilities. Therefore, preaching now had to reach people's minds, so that new patterns of behavior could be understood and internalized, in addition to reaching their hearts. Only in this way could sermons have a long-lasting impact on listeners and stimulate them to assimilate modes of conduct beneficial to the public well-being and the health and prosperity of the State.

Although the focus of the reform of religious oratory was the imposition of a new poetics of preaching based on a minority aesthetic on a vast number of preachers who did not necessarily share the cultural or ideological values of the elite *ilustrados*, the issue of reception was not neglected. The ultimate success of religious oratory in the program to educate Spaniards for a new role in society depended not only on the production and transmission of appropriate messages, but also on the correct interpretation of these messages. The actual logistics of imposing an appropriate type of critical reception on the largely illiterate mass of sermon-goers were never dealt with, but the reformers were aware that considering production as separate from reception was short-sighted. Indeed, the ineffective, entertainment-oriented preaching of the eighteenth century was seen, in part, as a result of a vicious circle. Preachers delivered extravagant discourses that appealed to the senses of listeners whom they perceived as hungry for sensorial stimulation and anxious to be entertained for an hour. According to many reformers, the listeners' praises of preachers were in inverse proportion to what they had actually understood. Their praises were born out of their own ignorance and the preachers' unintelligibility; obscurity, while hardly edifying, was quite awe-inspiring, as we have seen. Upon hearing their sermons acclaimed, the preachers labored even more dili-

gently to surpass their past performances or those of their colleagues. And the cycle continued. In contrast, written sermons, as Francisco Armañá states in a message to the faithful in Tarragona, June 13, 1796, "A los amados fieles de ambas diócesis..." were read only by the "intelligent" readers who had time to reflect upon the texts (*Sermones* XVIII).

The only complete eighteenth-century discourse on the reception of sermons as oral performance available for this essay was a 1735 sermon, "Discurso y doctrina sobre el mal modo de oír la palabra de Dios," preached in Santiago de Compostela by the Jesuit José Francisco de Isla (*Sermones morales y panegíricos del P. José Francisco de Isla* 306-344). In this sermon, Isla attempts to both reproach listeners for their superficial and uncooperative attitudes and convince preachers that the "bad taste" of the people is a fiction. What the listeners really want, he claims, are clear, orderly, understandable sermons.

Isla first tries to refute the idea that listeners get nothing out of sermons because they abhor the types of sermons that impart teaching that could benefit them—the justification for the constant barrage of "Baroque-style" sermons. Isla challenges disciples of the *conceptista* and *culteranista* style by comparing the reception of "Baroque-style" sermons with that of "mission" sermons. If the preachers of spectacular panegyrics speak to enthusiastic audiences, he states, it is because people are attracted by the bells that announced the sermon, the fireworks and rockets that embellished the festival, the music that harmonized with the celebration, or the simple curiosity of seeing who was going to be in the pulpit. Such audiences consist of many warm bodies, but few genuine "listeners", and as the festivities continue, the number of "listeners"—and bodies—decreases sharply (316-317). In contrast, the itinerant missionary, in spite of all his techniques that encourage continued ignorance and superstition, draws audiences that grow day by day. The missionary, without bells, rockets, music, or magnificent trappings, attracts whole villages and towns. Why? Isla explains that people flock to missions because "gustan mas de oír verdades que veleidades,

desengaños que se estampan en el alma, que halagos y sonsonetes pasajeros del oído" (318). When given a preference, he believes that people, however humble or rustic, prefer understandable truths to obscure linguistic recreation.<sup>6</sup>

The problem lies not so much in the *pueblo's* preferences or intellectual capacity, then, but in its attitudes towards sermons, according to Isla. Sermon-goers, he believes, are essentially spectators who enjoy the performance, but distance themselves from any personal identification with the message. There is no difference, he insists, between going to the town square for a "profane diversion" or going to church for a "sacred diversion"—both are primarily recreational activities. Consequently, sermon-spectators fall into three categories: 1) those curious to hear the preacher, 2) those curious to see who else is there, and 3) those who have nothing better to do, saying "Toda la gente va á la Compañía; los pases [sic] están solos; no se encuentra á una alma; vamos allá, y siquiera verémos gente" (322-323). Speaking most critically of the third group, Isla characterizes their frivolity in the following way:

levántanse de la siesta, ó acaban con aquella distribución de su empleo, á que entónces atendian, y no hallándose con ocupacion precisa que los ataree, ni teniendo conversacion que los divierta; despues de alguna suspension y breve consulta consigo mismos, al cabo se resuelven y se determinan diciendo hácia sí, ó hácia otros, en tono magistral: vamos á oír un bocado de Sermon. Estos que suelen ser gente de corbata seria, de vestido grave y de costumbres circunspectas en el fuero externo asisten á los Sermones por entretener su ociosidad. (323)

Although Isla attacks the third group most harshly, he makes clear that all of these spectators are guilty for attending sermons for the wrong reasons and that their superficial frame of mind makes preaching a dead-end street. Isla asks "Quien viene á los Sermones por entretenimiento, ¿como quiere salir de ellos con arrenpen-

timiento?" (324). Preaching would have no effect on private and public morals or civic life if listeners were unprepared and unwilling to assimilate the ideas they heard and modify their customs and behavior accordingly. Sermons will be beneficial only if they are related to listeners' personal situations and if their teachings are understood and internalized.

The entire Enlightenment project of molding useful, productive citizens beneficial to the State depended not only on the preacher as producer and transmitter of messages promoting these goals, but also on the public's ability to understand the messages, internalize them, and translate them into new modes of conduct. Isla and his colleagues in the reform movement understood the problem accurately, but lacked the means and the infrastructure to impose an appropriate type of reception on the common people. One obstacle was the people's failure to connect messages preached with their own behavior because of their confusion of external religious practice with internalized belief. Bolifón, for example, speaks of this situation, saying "les basta que tengan el rosario en la mano para creer que han oído la misa con la mejor disposición" (112). A greater obstacle was the lack of other means to instruct sermon-goers to be thinking audiences, and not passive ones. Without systematic, universal education to provide a larger context for the type of instruction that could be imparted from the pulpit or through other carefully controlled public spectacles (the theater, etc.) and the type of reception that would allow listeners/spectators to maximize their didactic potential, the benefits of preaching would be limited.

#### ENLIGHTENMENT SERMONS: THEORY PUT INTO PRACTICE

Thus far, this analysis of eighteenth-century religious oratory has concentrated on the necessity of change and on the proposed reforms. Yet, the efforts of the *ilustrados* were not solely confined to the realm of theory and planning. There were preachers whose sermons dovetailed

ideologically and aesthetically with the goals of those vested in consolidating the power of the State. Their sermons, published in the late 1700s and into the early 1800s, served as practical models of the reforms that rhetoricians had been advocating since the 1730s. Even more important, these sermons were national models. One of the concerns of certain *ilustrados* was the influx of foreign sermons, especially from France.

The sermons that will be analyzed in this section include works by well-known enlightened preachers/reformers (José Francisco de Isla, Nicolás Gallo, Bishop Josep Climent of Barcelona, Archbishop Francisco Bocanegra y Xivaja of Guadix and Baza and later of Santiago, Archbishop Francisco Armañá of Lugo and later of Tarragona, and the renowned Capuchin missionary and Bishop of Amizón and Auxiliar of Zaragoza, Miguel de Santander) as well as some by local preachers (the Mallorcan Juan Binimelis, the Catalanian Jaime Coll y Ferrer, and the Basque Joaquín de Lizarraga, a former student of Isla's). Collectively, their sermons span the years from 1729 to 1795. The sermons of Isla, Gallo and Climent were preached before 1760; the others date from 1770-1790, perhaps the most critical years in the development of Enlightenment thought.

The sermons preached by the clerics mentioned above are not only outstanding examples of the Enlightenment minority aesthetic, but also of the ideological parameters laid out by the *ilustrados*. Underlying all the sermons and the very value system of the preachers supporting the implementation of the Enlightenment program in Spain, was the interest given to the temporal as well as to the eternal realms of existence. While these preachers still put great emphasis on the salvation of the soul, they did not view this end as the only valid human preoccupation. Men, women, and children had duties to civil society as well as to God and their eternal souls, and the goal of the preaching *ilustrados* was to prepare their listeners for both types of responsibility. An outstanding example of the interaction between the eternal and the temporal—with the preacher as mediator between the two—is provided in a

sermon by Miguel de Santander promoting the creation of a Sociedad Patriótica in Santander, "Discurso sobre la institucion de una Sociedad Patriótica en la Ciudad de Santander" (*Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, II, 327-346). In his *exordio*, he makes explicit his goals for his listeners. These embody the essence of eighteenth-century Enlightenment thought: the achievement of happiness and prosperity.

No solo vuestra felicidad eterna, tambien vuestra temporal felicidad es objeto de mis amorosos desvelos. Por hallarme revestido de este sagrado hábito de mi Seráfica Religion, no me he despojado de la condicion de vuestro compatriota. Procuero cumplir las obligaciones que no dicen oposicion á mi instituto; y si como Capuchino traté dias pasados de que buscárais primero el reyno de Dios y su justicia, ahora como hombre, como español y como paisano vuestro, pretendo los temporales adelantamientos de vuestras casas y haciendas, el mejor empleo de vuestros caudales, el mayor cultivo de vuestros campos, el aumento de vuestras cosechas, el mas pronto despacho de vuestros frutos, la perfeccion de vuestras artes, la cultura de vuestros talentos, y el remedio de vuestros pobres. (327-328)

With these words, Santander dispels the notion that temporal happiness on earth and the spiritual felicity of Heaven can exist only in the kind of adversarial relationship that was the hallmark of seventeenth-century preaching. As an ambassador of God, a patriotic Spaniard, and a compatriot of the listeners gathered before him, Santander can promote both the material and spiritual well-being of his parishioners and his countrymen without contradicting himself. In doing so, he joins with King Carlos III who is equally interested in his subjects' earthly and heavenly happiness: "...nos gobierna un Monarca lleno de amor para sus vasallos, lleno de pensamientos nobles y heróicos por el bien temporal de su reyno, y lleno de piedad y religion por sus eternos intereses" (338). The implication of such statements is that if a clergyman representing the Church, and the King himself, ruler of

the Monarchy and King by the grace of God, devote attention to both temporal and spiritual matters, then all listeners, no matter what their condition in life, can aspire to happiness in the here and now without endangering their chances for happiness in the hereafter. This radical departure from the Counter-Reformation privileging of spirit over body, idea over matter, and the benefits of eternal salvation over the advantages of bettering one's lot in day-to-day existence is the cornerstone of a new society in which people are valued in terms of their utility to the State. If life on earth is merely a transitory stage en route to the Ultimate Good, as seventeenth-century preachers claimed, then earthly pursuits matter very little. But, if life on earth has an inherent intrinsic value, as it does for the eighteenth century *ilustrados*, then previously neglected mundane activities such as agriculture, industry, commerce, and transportation, acquire great importance for the welfare of the individual and, more importantly, the strength and prosperity of the State.

If the goal of existence of men and women, was to be the dual pursuit of temporal as well as eternal happiness and well-being, enlightened preachers saw the Church in alliance with the Monarchy and the State [masquerading as the Nation] as the institutions charged with the channeling of human energies into activities and modes of conduct conducive to the achievement of this goal. As a consequence, preachers advocated collaboration between the clergy and the secular arm in working towards the common good. Coll y Ferrer, in his "Sermon de gracias, predicado el día 6 de 1784 en la Santa Iglesia Católica de Urgel" refers to how "enlazados y reunidos todos los intereses de la politica y de la Religion, toda la felicidad civil y cristiana de nuestra monarquia" (180). The intimate relationship between Church and State as characterized by Coll y Ferrer is confirmed repeatedly by other preachers.

In his "Del Beato Fray Lorenzo de Brindis Capuchino predicado en el Convento de capuchinos de la Ciudad de Toro el dia 13 de Julio de 1788" Santander focuses his panegyric celebrating the recent beatification (1785) of the Italian Capuchin on the utility of the figure of the friar to both

Church and State (*Sermones panegíricos*, I, 334-351). Recognizing the on-going debates of the century, he structures his sermon so as to allow his listeners to judge whether friars are "useless to the Church" and "pernicious to the State," as certain contemporaries believe, or useful to both institutions. He states explicitly that the theme of his sermon will be to demonstrate "...cómo [Brindis] fue útil á la Iglesia, y despues cómo fue útil al Estado, pero hallándose los intereses del Sacerdocio y del Imperio tan intimamente unidos, que no su pueden promover debidamente los unos, sin experimentar los otros la misma utilidad, hablaremos de ámbos indistintamente en un solo junto" (338).

Santander goes on to focus on how friars in general have been useful to both Church and State by promoting the interests of monarchs, establishing and defending villages and cities, molding useful vassals, redeeming captives, aiding the sick and dying, and demonstrating through word and deed obedience to divine and civil law (339-340). This list includes both traditional ecclesiastical duties (assisting the sick and dying and teaching submission to divine law, for instance) and others with a more clearly secular orientation (promoting interests of monarchs, forming useful vassals, etc.). After this general description of how friars benefit both Church and State, he gives a specific description of how Fray Brindis, through his preaching, served both institutions as a "useful minister" and a "good citizen." When Fray Brindis preached, Santander explains, merchants abandoned their practice of usury, artisans no longer took advantage of clients with deception, judges began to administer justice with equity and impartiality, families began to function with order, young people regained their self-discipline, clergymen recovered their lost modesty, and churches once again became holy places. In order to emphasize that these changes—of the type that promote the development of a strong, and prosperous Nation—were the result of the preaching of a friar, Santander follows this list of achievements with the following questions:



¿Quién ha puesto el buen orden en todos los estados haciendo que los magistrados no engorden con la sangre de los pobres: que los comerciantes sean verídicos en sus palabras, equitativos en sus ventas, justos en sus tratos: que los artesanos trabajen á ley, y los ociosos desaparezcan? ¿Quién, señores? Un frayle. ¿Y es esto ser útil al Estado? (344)

In the above passages, Santander concentrates on how Brindis's sermons influenced his listeners' behavior in all realms of daily life, starting from the nucleus of the family and the sanctity of the parish church and moving into the world of the artisan's workshop, the merchant's place of business, and the magistrate's office. In this sermon, the Counter-Reformation emphasis on the salvation of the soul as a product of fulfilling one's God-given role properly is replaced with a focus on modes of conduct beneficial to the establishment of a healthy, prosperous society and based on evangelical principles of justice and charity.

Brindis's strength is measured not by how many souls he saved for eternity but by how many people he persuaded to act in ways contributing to an orderly society and the common good. And as if this were not sufficient to convince his listeners to acknowledge the usefulness of a friar like Brindis for the health of Church and State, Santander ends his panegyric by recounting how the conduct of Brindis plus twelve other Capuchins was instrumental in putting an end to a war that was destroying towns and churches and interrupting commerce, the arts and agriculture in Italy (347-48). Unlike the Baroque characterizations of saints as miracle-workers with little in common with ordinary people designed to astonish listeners and make them fear the awesome power of God and the Church, Santander's portrait of Brindis as a useful, good citizen working for the betterment of society in conjunction with secular powers is an effective example of an enlightened preacher's efforts to paint Church and State as partners in the progress of the Nation.

As the institutions overseeing the pursuit of the common good, Church and State are deserving of obedience and respect from all citizens, according to ecclesiastical

*ilustrados*. Because the Scriptures are seen as the source of civil society, obedience is first due to God and His law. Gallo, in his sermon "San Francisco de Sales" preached at the Real Monasterio de la Visitación de María, on January 29, 1753, puts forth the idea that a republic's prosperity is dependent upon how well its magistrates observe divine law (*Sermones* 163-214). Moreover, he states that faithful adherence to evangelical precepts produces a more perfect society than Plato's Republic, Sir Thomas More's Utopia, or Machiavelli's society could ever produce. What causes disorder in society, then, in his opinion, is the conflict between secular life and religious virtue that is perceived by some individuals who fall under the influence of the Devil's power and are enticed into disobedience.<sup>7</sup> The failure to obey divine law, according to Gallo, turns virtuous men and women into useless citizens, unfit for public office. Obedience to divine law and ecclesiastical authority is to be united with obedience to secular authority. In fact, the latter is perceived to be inseparable from the former, as divine law mandates obedience to civil authority. Santander, in his "Exhortacion que el autor hizo á sus paisanos, para la Defensa de la patria, en la presente guerra, el año de 1795," a written text that was never delivered orally, puts it succinctly: "Dios manda obedecer al Soberano: Dios manda evitar quanto sea perjudicial à la patria: Dios manda observar y sostener su santa religion" (*Sermones panegíricos* 347-359; see 353). This obedience encompasses action, word, and thought. People should refrain from criticizing the clergy, the members of religious orders, the king, and his ministers; if they cannot, though their actions, be "useful" citizens, they can at least avoid being "pernicious," by restraining their tongues (Santander, "Del Beato Fray Lorenzo de Brindis" 351). Moreover, not only is obedience to civil and divine law an obligation, it is also the mark of a genuine patriot or "true Spaniard," to use the words of Francisco Armañá. In his 1788 sermon preached in the Cathedral of Tarragona, "Sermón de gracias y rogativas por el feliz preñado, y deseado parto de la Serenísimá Princesa nuestra Señora, "Francisco Armañá characterizes "true Spaniards" as being

"pious, devote" and unshakeable in their fidelity to Religion and King (*Sermones* IV, 101-113). Hence, patriotism is viewed as service to the Nation through obedience to God and Monarch: that service consists of engaging in activities that make one useful to Church and State.

Within the framework of a society founded on the principles of scriptural truth and public morality molded under the direction of Church and State, the King and the Monarchy have a special role. The King, sent by God, is intended to be His earthly representative in authority and in attributes. Climent, in "De los Santos Inocentes" (December 28, 1735), speaks of earthly kings as images of the King of Heaven in their power, justice, and mercy (*Sermones* II, 283-299). Their duty is to imitate Him in all these qualities—not just in power—and to resist the temptation to be omnipotent. The model king for the ecclesiastical *ilustrados*, celebrated in a variety of sermons, was Carlos III. He was praised for his protection of the Catholic faith and his concern for the material well-being of his subjects. In a February 22, 1780 sermon dedicated to the memory of Carlos III, *Oracion Funebre que en las exequias celebradas en la Iglesia de San Cayetano...En sufragio de la Grande Alma, y honra de la gloriosa memoria de Carlos III. de Borbon Rey de las Españas dixo Juan Binimelis* (published by this regiment as a *pliego suelto*, Mallorca, 1789), the Mallorcan preacher refer to both functions: "...fue corona de gloria para Dios, y de utilidad para su Reyno, que es quanto exige de un Soberano la Religion, la Sociedad, y la Politica" (7). Because Carlos III was already so renowned for his piety according to the Mallorcan, Binimelis devotes greatest attention to his material reforms in Spanish society: the removal of the stigma attached to the manual arts and the recognition given to those—even nobles—who proved to be useful to the State through their involvement in a profession, the encouragement of industry, the protection of the sciences, the opening of libraries and academies, the construction of roads and canals, the establishment of consulates, the creation of national banks, the improvement of mail delivery, and the erection of buildings and monuments

(25-27). In fact, Binimelis views Carlos's material achievements to be so great that it is valid to divide Spanish history into two: "before Carlos III" and "after Carlos III" (28).

Carlos's preoccupation with his subjects' spiritual and material well-being are presented as the acts of the "loving father" of the vast family that is the Spanish nation (Coll y Ferrer, "Sermón de gracias" 180) or the "true Father of his Vassals" (Bocanegra, "Todos Santos I," *Sermones* 132-133). For all his greatness, the image of the king popularized most frequently by Enlightenment preachers is that of the father. The image lends itself well to the project of educating all Spaniards to be citizens useful to the State. To begin with, it sets up a relationship between State and citizens that motivates the latter to act in ways to benefit the former. The State, personified as a king who as a vigilant father watches over the spiritual and material well-being of the subjects that form an enormous extended family, deserves the faithful obedience that sons and daughters give to their loving parents. In exchange for paternal protection and nurturing, Spanish citizens owe the State loyalty and participation in activities and modes of conduct useful to the well-being of the entire family: public happiness. The analogy state/family is explained by Coll y Ferrer in the following way:

Lo que son las prosperidades de una familia, que puede mirarse como una monarquía pequeña respecto de sus individuos, son con proporcion las prosperidades de una monarquía, que puede mirarse como una familia grande respecto de todos sus súbditos. Con proporcion, digo, porque en la realidad son estas tanto mas interesantes, cuanto el bien universal lo es mas que el particular, cuanto la felicidad pública lo es mas que la privada. ("Sermón de gracias" 171)

In addition, presenting the king as a model father, interested in his children's temporal and eternal happiness to the extent that all his energies are directed toward helping them achieve both, provides an example of proper con-

duct to be imitated in Spanish families in villages, towns, and cities throughout Spain.

This second notion is apparent in the frequent portrayals of Carlos III and other members of the royal family not as awe-inspiring, powerful monarchs far-removed from the realm of ordinary human existence, but as role models for all Spaniards, no matter how humble. In an eighty-page pastoral letter to his parishioners, *Declamación oportuna contra el libertinaje del tiempo ...*(1779), Bocanegra deals with the "disorder" threatening Spanish society. In response to the common practice of nations blaming their misfortunes on the king, Bocanegra declares Carlos III, the essence of perfection, to be blameless in this case. He perceives the disorder to be the work of Rousseau, Voltaire, and their disciples, and recommends combatting their dangerous influence by imitating the behavior of Carlos III. By following the Carlos's example, all people will conduct themselves in virtuous ways, illustrating the benefits of good customs. Judges will carry out their obligations more carefully, masters will treat their servants with more kindness and generosity, and husbands will be more faithful to their wives and more diligent in the government of their families (67-69).

If Carlos III was portrayed as an exemplary father and husband, other members of the peninsular royalty were examples for women. Bocanegra, in his "Oracion Fúnebre de la Señora Doña Mariana de Austria, Reyna de Austria" presents the wife of João V, King of Portugal from 1706-50, and mother of Bárbara de Braganza, wife of Fernando VI of Spain, as an appropriate female role model (*Sermones*, II, 373-444). In his panegyric to this queen, he openly rejects a tribute based on the glory of her royal status and, instead, bases his praises on her virtues and good customs. This strategy is made clear in the first pages of the sermons, as he says:

Nosotros regularmente alucinados con los resplandores de la Corona, y arrastrados por el torrente de una Corte lisonjera, atenta solo á complacerles [a los Príncipes], fixamos nuestra admiracion en el apartado exterior que los circunda, y no en la virtud interior que

los califica. (...) formamos toda la idea de su gloria sobre estas grandezas aparentes, dexándonos el principal motivo que está en la posesion de las virtudes. (373-374)

In a passage that demystifies strategies such as those used by seventeenth-preachers who sought to accentuate the awe-inspiring magnificence of the Monarchy to instill in sermon-goers a fear of its apparent power and glory, Bocanegra foregoes captivating his audiences with the splendor of the monarchs who constructed Mafra, the Portuguese equivalent of Versailles. Instead, he uses Mariana's virtue to instruct his listeners. Yet, he will not manipulate her virtue as his predecessors a century before did, to exalt even more the almost supernatural quality of the royal family; he will use it as example to be imitated by listeners, noble and non-noble alike. He makes these intentions clear to his audience by saying, "el modo de elogiar yo hoy á esta Señora no ha de ser el moveros por mis discursos, sino instruiros por sus exemplos: no el exhortaros á que lloreis una Reyna, sino induciros á que imiteis una Santa" (381-382). Although he describes Mariana as a saint, he makes it clear throughout the sermon that hers is a saintliness that is within the reach of most women. It is a saintliness that reflects not an "exterior glory," but an "interior glory." Her internal glory manifests itself in sincere religious devotion; moderation in eating and drinking; modesty in dress and abhorrence of secular pastimes (390-391). Refusing to lead a life of idle luxury filled with vain diversion, Mariana devoted herself to alleviating the needs of the less fortunate. According to Bocanegra, she spent Tuesdays counseling wives with complaints about their husbands, Thursdays meeting with "plebeian" women treated unjustly by judges and magistrates, Friday remedying the woes of the poor, and Sunday afternoons receiving foreigners. She also routinely aided widows and orphans and supported missions to bring the word of God to Portuguese and Brazilians alike (417-421). This portrait that Bocanegra creates is one of unlimited maternal love and devotion to her subjects, one that can be imitated, on a smaller scale, everywhere by mothers concerned with the

health and welfare, both spiritual and material, of their families. The image of the model woman, sincere in her religious beliefs and dedicated to the welfare of her children, contrasts sharply, however, with the bad customs of many eighteenth-century women criticized by the *ilustrados*. Bocanegra takes advantage of the occasion of the sermon to not only present a model for imitation but also reprehend those female listeners whose behavior does not correspond to Mariana's example:

¡Ah mugeres del siglo! las que no pensais sino en las vanas diversiones, en los paseos, en los bayles, en los saraos, y si alguna vez pensais en el Templo, es solo para buscar en él vuestro ídolo, aprended de esta Princesa; y ya que hasta aquí os habeis dexado engañar de la vanidad, torced desde ahora el camino; y siguiendo su exemplo, imitad en vuestros pasos su devocion. (402-403)

Abandonment of pernicious public diversions and acceptance of virtuous customs in imitation of the royal family was essential if women, as well as men, were to be reeducated to be useful, productive members of society.

Convincing sermon-goers to practice the good customs exemplified by the royal family was the primary goal of most panegyric sermons preached by enlightened clergymen. Public well-being, and the good of the State, depended on the practice of good customs by all citizens, no matter what their condition in life, with nobles having a particular obligation to serve as models for their compatriots. In spite of the attention given to the material and temporal needs of the Spanish people, the Enlightenment preachers did not advocate socio-economic mobility in a modern sense. Instead, they called for productivity and morality regardless of one's profession or trade. Socio-economic roles were still regarded as distributed according to Divine Providence, as Santander remarks in the prologue to his *Sermones panegíricos*: "El Rey y el vasallo, el pobre y el rico, el sabio y el ignorante, el sacerdote y el lego, el religioso y el seglar: en suma, todos debemos procurar la mayor gloria de Dios, la utilidad de nuestros próximos, y

nuestra propia santificacion moral en aquel estado, empleo ú oficio en que nos haya colocado la divina Providencia" (I, I).

Yet unlike their Counter-Reformation predecessors who preached the doctrine that all were saved within their estate, these *ilustrados* were concerned not with salvation within one's estate as much as with how one's private and public conduct contributed to the common good of all members of society. People were encouraged to strive for excellence through hard work and virtuous behavior to make the State healthier and more prosperous. If in doing so, the individual succeeded in rising on the socio-economic ladder, this rise was not seen as necessarily threatening to the power structure. As long as the individual's behavior did not endanger the public tranquillity or violate good customs, his or her newly gained material prosperity only increased that of the State. Yet, within this context, excess ambition had the potential to do almost as much damage to the common good as did idleness. Armaña, in an Advent sermon about ambition and honor speaks of ambition as being incompatible with "una sociedad de racionales que deben entre sí amarse y ayudarse" (103-104) because it leads individuals to serve personal interests rather than contributing to the welfare of all ("Domingo Tercero de Adviento" *Sermones* I, 58+). Individuals, then, should not concentrate solely on improving their own station in life, but in being useful to the public good, as embodied by the State.

No matter what one's station in life, then, the first good custom to be adopted was productivity in work. Work, for the *ilustrados*, no longer evoked the connotations of a lack of honor or punishment that it did in previous centuries; in the eighteenth century, work was the source of numerous benefits for the individual as well as for the State. Santander, in sermons preached between 1784 and 1794, is one of the most vehement defenders of productive work and biting critics of idleness. Idleness destroys virtue, encourages other sins, and is "la muerte de la agricultura, la sepultura del comercio, y el entierro de las artes" (Prologue to *Sermones panegíricos* I, ii). He makes the dangers of



idleness and "necessity" and the "utility" of work evident in the sermon "Sobre la ociosidad y el trabajo, en el establecimiento de los santos ejercicios dominicales en el Hospital de los Hombres de Zamora, predicado al fin de la mision que se hizo en aquella ciudad el año de 1792" (*Sermones panegíricos* II, 256-270). Santander begins in Part I of his sermon by focusing on the dangers of idleness. He describes the idle as being "abhorrible[s] á Dios, inútil[es] á la Iglesia, perjudicial[es] al Estado, y gravoso[s] á todo el género humano" because they require all these institutions to provide for them without contributing anything in return. They are, in essence, parasites who live thanks to the generosity of others, but who contribute nothing to the welfare of the whole. In a brief paragraph, Santander deftly outlines the fate of such parasites.

El [individuo ocioso] dominado de su pereza, no cultiva la tierra, aborrece su taller, desatiende las obligaciones de su estado y su empleo, destruye su patrimonio, empobrece sus hijos, incomoda á su muger y arruina su casa. Apestado con las malas compañías por andarse ocioso los días y las noches, se entrega el infelíz á la embriaguéz, á la murmuracion, al hurto, á la lascivia, hasta que embrutecido el cuerpo con la falta de un moderado movimiento y sumergida el alma en el hediondo lodazál de los vicios, viene á morir desgraciadamente en su pecado. (261)

In this passage, although the idle person is considered a sinner, the emphasis is not on how the s/he sins against God and will suffer for her/his sins in the eternal torment of Hell, as it would have been in the seventeenth century or even in the sermons of "unenlightened" eighteenth-century "mission" preachers. The idle person's sins, as presented by Santander, are primarily sins against family and society whose consequences are not eternal torment in the afterlife as much as material deprivation on the part of loved ones and the common good in this life.

Too many of these parasites would lead to the destruction of society. Moreover, the idle, in addition to being dangerous to Church and State, are presented by Santander

as aberrations of the natural order. Santander ends Part I of this sermon by presenting work as Nature's norm for all of creation (262-263). He begins with the four elements; the earth, water, air, and fire do not work, but they do "produce." He then proceeds to the animal world, populated by creatures who serve man by providing him with meat, milk, or skins or by helping him till the land or carry burdens. Next, he refers to men who live according to "Reason" and "Divine Law;" they all "eat bread earned with the sweat of their brow." From the most humble farmer to the most powerful king, all carry out diligently the tasks God has assigned to them, all equally important to the common good:

El soldado en la campaña, el labrador en el campo, el artista en el taller, el comerciante en su tienda, el oficinista en los asuntos de su mesa, los magistrados y demas dependientes de los tribunales, en la administracion de la justicia, los primeros ministros de los Reyes en proporcionar las causas mas graves que deben llevar á los oídos de los Soberanos, y á estos mismos los vereis tambien abrumados con el régimen y gobierno de sus reynos. (263)

Yet, Santander does not stop here. Work is not confined to the material world, but is also the patrimony of angels, saints, and the Holy Trinity. For Santander, the entire natural order is dominated by elements and creatures engaged in productive work.

In Part II of the sermon, Santander proceeds from demonstrating that work is a normal part of the natural and divine orders on to discussing its benefits, for society as well as for the individual. He characterizes work as the source of "peace in families," "wealth of provinces," and "prosperity of nations" (265).

Work was most often presented in terms of the masculine world, but the work of women was also a concern of the *ilustrados*. For instance, Joaquín Lizarraga's sermon, "La Vida Práctica de las Mujeres del Campo" deals with the subject of women's work in a rural setting (see Spanish version reproduced in Apecechea). He begins his ser-

mon with the thought that "bad women" can cause much more harm than "bad men," basing this position on the Catholic tradition of attributing evil to Eve's betrayal of humanity. Yet, he tempers traditional misogyny by intimating that for both men and women, actions reflect the goodness or evilness of the individual's soul. The rest of the sermon provides guidance on how women can most appropriately use their time. He recommends that they learn Catholic doctrine, keep a tight reign on their tongues, and exercise prudence, wise judgment, moderation, and modesty in all aspects of daily life. Moreover, in order to be "diligent and honorable," the most virtuous characteristics for a female to have, women must occupy themselves with the following productive activities: sewing, spinning, bread-making, laundry and cooking (119). He makes clear that honor lies not in family background, wealth, or social visibility, but in dedicating oneself to useful pursuits. But diligence and hard work are not enough; women should carry out their household chores unobtrusively. They should work like oxen "slowly and silently," and not like larks who, with all their fluttering around are "barely capable of trapping a mosquito" (121). The prudent woman governs her home and family quietly; the useless woman creates a commotion whenever she exerts herself, however, minimally. Lizarraga takes the direct approach in rebuking the latter; his comments are clear and to the point, and appropriate for rural listeners, without crossing the fine line between the popular and the vulgar. Indeed, his remarks seem like those of a parent scolding a wayward child: "Otras [mujeres] hacen mil aspavientos y ostentaciones para traer un solo plato. Si se trata de hacer la colada o el pan, debe enterarse todo el vecindario. Si se tiene un poco de trabajo, debe darlo a conocer a todas las tazas y sillas" (121).

Although productive work is the good custom *par excellence* and the basis for molding Spaniards into citizens useful to the State, the *ilustrados* preach in support of other good customs and against various bad ones. Of the latter, one of the most frequently attacked—and one intimately related to the question of work—was participation

in unproductive diversions and entertainments. Leisure-time activities were not seen as evil in themselves by the *ilustrados*. What was discouraged were indecent pastimes that encouraged bad customs and whose frequency was out of proportion to other activities.<sup>8</sup> Speaking to his rural listeners, Lizarraga, in "La vida práctica de los labradores" (I, 105-115) explains that pastimes, like drinking, must always be controlled. To the questions he puts to his audience, such as "Pero, señor, ¿es que no es lícito divertirse? ¿No es lícito beber?", he answers: "Sí, pero que sea una diversión decente; que sea un beber moderado; no se haga por pasión ni por vicio, ni tampoco a destiempo. Todo desorden es malo:...Tened moderación en todo" (I, 113-114).

To be avoided at all costs, as Lizarraga suggests, was disorder. Whether diversions such as dances, gambling, plays, social calls, *cortejos*, and *tertulias* took the place of productive work in the case of those who had sufficient income to support themselves without employment or were simply part of the leisure-time activities of those who worked for a living, they were seen as serious threats to order. Armañá, in his "Sermón vespertino de Rogativas. Con motivo de las públicas y solemnes que por falta de agua se hicieron en la Santa Iglesia Católica de Tarragona" which seeks to link a drought with the vices permeating Spanish society, illustrates the danger of such pastimes (*Sermones* IV, 114-126). Theater and dances, for example, stir up the passions; unbridled passion, in turn, is the greatest enemy of obedience to divine and civil law, the very foundation of society. Gambling threatens one's spiritual and, more importantly, material well-being. Uncontrolled gambling squanders the fruits of productive work and endangers both family and national prosperity. *Tertulias* create an atmosphere conducive to idle chatter, gossip, blasphemy, and even slander harmful to individual reputations and a potential threat to the authority of Church and State. Even more, when any of these activities coincides with the exhibition of provocative fashions worn by indecorous women, the dangers multiply quickly.

The whole question of fashion—basically treated by enlightened preachers as a feminine issue, but one with

enormous consequences for the male world—was seen as a partner with idleness in distracting people from productive work and decent diversions. Bocanegra, along with Armañá, were the most vehement critics of fashion and women overly preoccupied with the latest styles. In the second part of "Sermón de la Purísima Concepcion de Nuestra Señora, Como Patrona de España" (*Sermones* 130-182), Bocanegra begins by attacking "pernicious and provocative styles"—obscene fashions like *mantillas de clarín* and dresses "con los altos tan bajos y con los bajos tan altos" (165). From attacking fashions, he proceeds on to attacking women mercilessly and then finally to criticizing their male companions—the day laborer who gives less than a day's work, the salesman who uses false scales, the merchant who makes shady deals, the clergyman who frequents public places too often, the judge who fails to uphold the obligations of his office, and others (175-176). In doing so, Bocanegra attempts to illustrate an earlier assertion that disorder and luxury in dress lead to disorder and excesses in diversions and, ultimately, to a totally disordered lifestyle in which responsibilities are cast to the wind.

Hard work, moderation in participating in decent diversions, and modesty in dress, were the three virtues most frequently chosen as themes in Enlightenment sermons. Another virtue, closely tied to the value of productive work, was that of the good administration and use of one's earnings. Lizarraga deals with this topic in two separate sermons. At one extreme, he decries the behavior of careless men who squander their hard-earned money, betting, gambling, and accumulating debts because they are unable to govern their money. He also scolds their wives, whose wardrobes can ruin the family budget and whose uncontrolled appetites are rodents that literally devour savings.<sup>9</sup> At the other extreme, he criticizes those who are so avaricious that they hate to even let "smoke leave the chimney" (111). These people do harm to their souls by ignoring the commandment to take care of the needs of the less fortunate; they do harm to their bodies by refusing to provide their stomachs with what is necessary to live for

fear of parting with a few coins. His advice to his listeners is to avoid both extremes: "Es malo no tener lo necesario por propia culpa; es malo tener y no administrar como se debe; es peor tener y no servirse para nada de lo que se tiene, como si nada se tuviese. Tened moderación" (113, 115).

The virtues discussed so far would help to mold people to be useful citizens. Most of their time would be devoted to productive activities that would increase the quality of their material lives; careful use of earnings gained through diligent work and avoidance of excesses in food, drink, clothing, or entertainment would tend to strengthen family patrimonies. In turn, on a larger scale, these activities would contribute to the national prosperity and well-being. Enlightened preachers constantly concerned with their listeners' spiritual as well as temporal lives, also sought to instill in them virtues beyond those having direct economic benefits. Foremost among these spiritual virtues was a new sense of religiosity based on internalized values rather than on hollow public devotions. This type of religiosity presented a radical departure from the Catholicism of the Counter-Reformation, which privileged the external sensorial, emotional, and dramatic forms of religious expression that appealed to the senses rather than to reason. The religiosity promoted by the *ilustrados*, would appeal to Spaniards' intellects and hopefully be assimilated into their value system.

The ideal member of Spanish society, then, is a person who is useful to the Church through sincere attempts to act always in accordance to a faith consisting of the internalized Christian precepts of humility, charity, patience, modesty, and prudence and useful to the State through productive work and the exercise of these same Christian virtues. As part of their campaign to get their listeners to embrace those good customs that will make them good citizens useful to both Church and State, the preaching *ilustrados* present models for them to imitate. One of these models, discussed previously, is the royal family. The other model used frequently is that of the behavior of the traditional Catholic saints.

In their treatment of saints, the enlightened preachers effect a reorientation of the panegyric. As mentioned in the first part of this essay, saints, for them, are no longer superhuman beings who are worthy of reverence because of their awe-inspiring miracle-working and, consequently, whose praises should concentrate on their other-worldliness. They are, however, individuals whose virtues while perceived to be outstanding, can successfully be acquired by other human beings not unlike the sermon-goers themselves. Lizarraga, for instance, asks his listeners: "¿Piensas tú que los santos que ahora están en el cielo no tuvieron pasiones y tentaciones de soberbia, o de avaricia, o de lujuria, o de ira o de otros vicios? Las tuvieron, porque eran hombres como nosotros y de la misma materia que nosotros. Pero a fuerza de resistir, de esforzarse y de vigilar alcanzaron el triunfo" ("La vida práctica de los labradores," II, 115). The implication of this statement is that panegyrics dedicated to saints should encourage all sermon-goers to internalize and practice these same virtues.

These new eighteenth-century panegyric sermons have strong moral and didactic dimensions, as advocated by rhetoricians and authors of preachers' manuals, and completely avoid equating saintliness with miracles, whether true or of dubious origin. Isla's 1734 sermon "Doctrina y Discurso sobre el concepto de la santidad verdadera" (*Sermones morales y panegíricos* 243-279) preached during a Holy Year in Santiago de Compostela, is one of the first Enlightenment redefinitions of what being a saint means. Nowhere in this sermon does Isla mention a well-known saint, nor does he speak of miracles. Instead, he starts with the premise that his listeners can be saints if they know what genuine saintliness is and are willing to modify their behavior accordingly. "Las personas serán Santas, si saben y quieren serlo" (245). In short, saintliness for Isla is equivalent to virtue. In the first sections of the sermon, he presents commonly held definitions of what virtue is. For every example he proposes, he finds that public opinion quickly condemns genuine virtuous behavior as hypocrisy, cowardice, laziness, or insensitivity. He presents public opinion then as loathe to accept righteous behavior

for what it is, preferring to define virtue in terms of the external devotions discussed previously or to see it as consisting of superficial morality that disguises grave sins. This type of reasoning, according to Isla, can even make the Devil seem like a Saint.<sup>10</sup> Isla continues by focusing on the inconsistencies in people's behavior that prevent them from being saints. Someone may pray a lot, but work very little; others may have great wealth, but fail to help the poor; yet others may try to promote a friend or relative in an endeavor without thinking about that person's motives; and so on. In contrast, Isla presents true virtue and genuine saintliness as illustrated in the Beatitudes. Real saints are: poor in spirit, gentle, thirsty for justice, merciful, peaceful, and pure of heart. This last quality, pureness of heart, is in fact the key to the entire concept. Saintliness does not consist solely in visible actions; such actions must stem from internalized beliefs and values.

Three panegyrics by three different preachers—Climent, Gallo and Santander—further illustrate the new Enlightenment concept of saintliness. In a 1740 sermon delivered in his parish, "De San Ignacio de Loyola: Su humildad y su penitencia (Plática)" Climent purposely deviates from the typical useless panegyric full of hyperbole and legend in order to focus on two of the saint's qualities, his humility and his repentance, both within the reach of all the listeners gathered before him (*Sermones* II, 47-57). In a similar fashion, Gallo portrays a saint as a man whose modes of conduct can be successfully imitated by the typical sermon-goers in "San Francisco de Sales, predicado en el Real Monasterio de la Visitación de María el día 29 de Enero de 1753" (*Sermones* 163-214). St. Frances de Sales's outstanding characteristic, according to Gallo, was his ability to unite "the perfection of the Gospel to the tasks of our professions and trades" (190). After demonstrating how effectively San Francisco combined the perfection of the Christian religion with a concern for public utility and well-being, he exhorts his listeners to follow in the saint's footsteps.

Miguel de Santander portrays another saint in a similar light in "De San Isidro Labrador" (*Sermones panegíricos* I,



170-185). It would be difficult to find a saint more suited to exemplify the values of the *ilustrados* than San Isidro, a humble farmer known for his good customs and hard work as well as patron saint of the Spanish court. Santander uses this humble farmer to persuade his listeners that they, too, can be saints: "Isidro os enseña que podeis ser santos como él, siendo casados, siendo labradores, siendo pobres, cuidando de vuestras casas, cultivando vuestras haciendas; pero siendo devotos, afables, benignos, modestos, misericordiosos y mortificados" (172). This is true saintliness, according to Santander, and this is what God expects of men and women. He does not ask them to live in the desert, like Paul or Anthony, or wear animal skins and eat dry weeds like John the Baptist. He asks only that they dedicate themselves to an honest profession, that they carry out their religious obligations, and that they live according to divine and civil law as productive and moral citizens (177).

As we have seen, most of the emphasis in Enlightenment sermons is on the listeners' behavior as citizens useful to the State. In this sense, the conduct of the individual is intimately linked to the welfare and prosperity of the society at large. Yet, beyond this relationship between private actions and public life, the individual has other obligations to society and posterity. The major obligation is that of educating one's children in such a way to mold them to be productive citizens for the future. Francisco Armañá devotes an entire sermon to the subject, "Domingo de Septuagésima" (*Sermones* I, 188-203).<sup>11</sup> He begins this sermon with the idea that society can reap few benefits from preachers speaking from the pulpit if their teachings are not repeated in homes by the heads of households—specifically, fathers. Fathers are, according to Armañá, the real "teachers, doctors, and preachers" for their children as well as their domestic servants. Although ecclesiastical fathers are charged with this duty, their instruction is limited primarily to Sunday sermons. The instruction imparted by fathers in families is more frequent, more specifically tailored to the intellect and temperament of the youngsters, and has a greater and more lasting im-

pact because it is accompanied by paternal love and affection. Although he admits that the best parental guidance cannot guarantee the universal reform of customs that is the *ilustrados'* ultimate goal (Cain, Ishmael, and Absalom are cases in point), Armañá believes that educating one's children properly is the most important responsibility entrusted to parents.

Most of the enlightened preachers view the reform of one's own customs, one's whole-hearted devotion to productive work, and the education of one's children as the most effective ways in which an individual can be a productive citizen useful to Church and State. National well-being and prosperity, then, depend on each individual's or family unit's cooperation and participation in the above activities. Miguel de Santander, probably the most enlightened of the preachers studied in this chapter, goes beyond this scheme to propose the participation of individuals at yet another level in his "Discurso sobre la institucion de una Sociedad Patriótica en la Ciudad de Santander" (*Sermones panegíricos* II, 327-346), in which he proposes the establishment of such an organization to provide a solution for poverty.<sup>12</sup> His defense of the establishment of a Patriotic Society begins, in Part I of the sermon, with a discourse on the creation of a variety of types of societies created by men and women attempting to put divine law into practice: political societies to govern republics, military societies to defend them, commercial societies to promote trade, educational societies to instruct the young, societies of pleasure to provide for leisure, families as a society and religious society to preserve good customs (330-333). Santander sees each and everyone of these societies as plagued by defects and proposes the creation of a patriotic society to remedy the ills they have caused in the city of Santander. He believes that such a society would cause citizens to view "la felicidad agena como inseparablemente unida á la suya propia, y el trabajo de todos para todos, producirá un fruto particular para cada uno" (335) and points to Catalonia, Aragón, Valencia, and the Basque Country as areas where similar societies have

stimulated agriculture, manufacturing, and population growth.

In Part II of his sermon, Santander links the creation of a patriotic society specifically to the problems of the idle. Such a society would not only deal charitably with the problem of the idle poor by teaching them skills and providing them with an opportunity to earn a gainful living using those skills so that alms could be distributed to the truly needy, but would also have benefits for the patrons, the Nation, and God. Santander sees such a society as the result of cooperation between the clergy and the State: "de la union perfecta de estos dos brazos eclesiástico y secular, resulte un cuerpo sólido que ponga en movimiento la industria, promueva las artes, socorra los pobres, destierre la ociosidad, disminuya los pecados, aumente las virtudes, y glorifique á Dios" (342). The alliance between Church and State mediated by the Patriotic Society will redirect the daily lives of ordinary people, so that all involved will reap benefits both spiritual and material.

The motivation behind the reform of preaching in eighteenth-century Spain was to reorient the sermon so that it could function effectively as a means of molding the populace into productive citizens useful to the State. The sermons dealt with in this essay are concrete evidence that the ideas and methods elaborated on in books of rhetoric and preachers' manuals did make the transition from the realm of theory to that of practice. Yet, at the same time preachers like Isla, Gallo, Bocanegra, Armañá, Lizarraga, Climent, Santander, and others were promoting the implementation of the Enlightenment program, other preachers were perpetuating the ornate Baroque tradition or frightening their listeners with devils and demons and fascinating them with tales of miracles and apparitions. Lest the strength of the reform movement be overestimated, it should be noted that this was a reform only partially realized.

The renovation of preaching depended greatly on institutional reforms far beyond the scope of the enlightened preachers' efforts. The manuals, rhetoric books, and collections of model sermons could not reeducate the

clergy trained in the *conceptista/culteranista* or the superstition-provoking "mission" styles of preaching independent of a broader educational context. Mayáns's proposed Academies of Oratory, which could have effected major changes, were never established. Carlos III's expansion and overhaul of the seminary system begun in 1766 was a positive step, but inadequate. Even with the increase in the number of seminaries, there were still only forty-five in existence in 1800 and many were small and too poorly equipped to deal with the magnitude of the problems plaguing the Spanish clergy (see Callahan, "The Spanish Church"). The notions of "clarity," "order," "reason," "good taste," "utility," "truth," and "verisimilitude" were manifestations of a minority aesthetic not always perceived to be relevant by many conservative priests. Nor were they necessarily useful to preachers whose limited creature comforts depended on sermons requested and paid for by individuals and *cofradías* eager to be awed, dazzled, terrorized—that is, entertained by appeals to the senses rather than to reason. Sermon-goers, also, needed to be reeducated for the new Enlightenment-style of preaching to be truly effective. Although sermons themselves were an essential element in the process of reeducation, the messages disseminated by preachers needed to be backed up by a revamped system of primary schools and other types of academic and vocational training. Audiences accustomed to going to sermons to be entertained and whose aesthetic preferences leaned towards *comedias de magia*, *autos sacramentales*, and sensationalist *pliegos sueltos* would not easily accept a new aesthetic unless it were introduced to them in a more systematic fashion. However, listeners educated in the essentials of rhetoric as explained, for instance, by Jovellanos in his *Memoria sobre educación pública o sea tratado teórico-práctico de enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños* would have been more receptive, affectively and intellectually, to the new style of preaching.

In addition to these obstacles, dissension among factions within the Church posed major problems for the enlightened preachers. When in the late 1780s and the 1790s the

reform movement within the Church, in conjunction with elements of the State bureaucracy, finally began to be in a position to have real impact on society, there was a vigorous assault on the ecclesiastical *ilustrados* by more conservative preachers (see Callahan, "Two Spains and Two Churches"). Foremost among these was the Capuchin Fray Diego José de Cádiz. Yet, he was not an isolated case. As mentioned before, "Baroque-style" oratory and "mission" preaching coexisted with the new style of enlightened sermon that the *ilustrados* strove to impose upon their colleagues. "Mission" preaching, especially, continued with zeal throughout the second half of the eighteenth century. Cádiz, then, was only one of many conservative clergymen who objected to the reforms within the Church, to what they called the "Jansenist"<sup>13</sup> tendencies of the enlightened reformers and preachers, and the usurpation of the Church's privileged position by the State.

Like many of his enlightened contemporaries, Cádiz was deeply concerned with the corruption of customs of the Spanish people, but instead of seeing the remedy for this problem in the cooperation between Church and State or in the re-education of the clergy and lay public alike, he saw the only solution in a spiritual reawakening of the people to be motivated by sermons in the "hellfire and brimstone" tradition. His diatribes concentrated on human corruption and advocated preservation of the Church's traditional dominant role in society. Together with other conservative preachers, Cádiz regarded the Church as the last bulwark protecting Spain from the evils that threatened it: the increasing secularization of Spanish society, constraints put on the Church by the enlightened State, and the dangerous ideas of "philosophy" and "liberty" originating in France and spreading with amazing speed from 1789 on.

In his missions, Cádiz preached from the context of a holy war and urged his listeners to join the crusade to eradicate such perverse influences from the Spanish territory. In a letter to his nephew, Antonio Ximénez Caa-maño, dated December 8, 1793 and later published for the

first time in 1794 as *El soldado católico en guerra de religion. Carta instructiva, ascetico-historico-politica, en que se propone à un Soldado catolico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa, y regicida Asamblea de Francia*, he expounds at length upon the duties of all loyal Catholics to defend the Church against its impious enemies. He also exhorts fellow priests and preachers to defend the Church as "soldiers of God." In a sermon delivered during a ten-day mission in Zaragoza in 1786, "Dia 1º de Diciembre de 1786, por la tarde," he exhorts clergymen to be "...centinelas y atalayas contra el error, y contra toda doctrina, que no sea conforme a las máximas de Evangelio, y al espíritu de nuestra madre la Santa Iglesia..." (*Pláticas Morales*...68). His view of Spanish society as a battleground where the forces of Good and Evil must engage in hand-to-hand combat until Good emerges triumph pervades all his works.

As he develops his discourse, Cádiz gives a meaning to the idea of being useful to the Republic different from that disseminated by the ecclesiastical *ilustrados*. For him, Spaniards are "useful" in the degree that they are willing to defend God, the Church, and the State against impiety, irreligion, and atheism even if it means taking up arms or giving up their lives for the cause. Although he intertwines Church and State ("State," being for him, equivalent to "Monarch"), encouraging his listeners/readers to act both as "good Catholics" and "faithful vassals," it is clear that his primary goal is to create enthusiasm for defense of the Catholic religion in its most traditional form. As the historian María Victoria López-Cordón Cortezo has suggested, Cádiz's priorities, in descending order, were "Religion," "Holy Catholic Church," "Homeland (*Patria*)," "Sovereign," and "Common Good" (see "Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fray Diego José de Cádiz, 92+). For the enemies of Religion, in Cádiz's eyes, were not only philosophers like Voltaire or Rousseau, Deists and Protestants, or supporters of the French Revolution, but also the reformers within the Spanish Church. Cler-

gymen who advocated State cooperation with or invention in Church affairs were viewed to be as dangerous as any enemies from abroad. Preachers who too enthusiastically supported the program of the Enlightenment were branded by him as unpatriotic *afrancesados*. In a letter dated March 24, 1798,<sup>14</sup> the enlightened preacher Miguel de Santander answered questions asked by Cádiz, who had accused Santander of sympathizing with French "impiety." Santander wrote back with the condition that his fellow Capuchin burn or tear up the letter after reading it. He insisted that the letter be destroyed, not because of his fear of reactions to it, but because he doubted that many of their compatriots could stand hearing the truth in good faith. At the end of the letter he reiterated his suspicions about the ability of many to accept the truth and mused that if the letter were ever published "no sería extraño que me dieran por convento el castillo de San Antón y por celda una de sus casamatas" for having exercised his right to express himself freely.

Santander begins his comments by reacting to the many sermons condemning the French ideas of liberty, equality, and fraternity. Without accusing Cádiz directly, he speaks critically of those who from the pulpit teach their listeners to hate their enemies and those who condemn ideas without understanding them fully (100-101). In contrast, Santander writes of his own experiences with ideas labeled as "impious." Not wanting to rely on hearsay, Santander searched for some "modern books" with the symbols of the French Revolution on the cover and an explanation of the Revolution's ideas inside. After reading them, he describes his reaction: "Leí, y me pasmé viendo unas verdades más claras que la luz del mediodía; unas verdades creídas y confesadas de todo hombre que haga uso de la razón; unas verdades que sólo contradicen y blasfeman los que las ignoran; [y] los que las censuran desde los púlpitos" (101). Then he alludes to an incident in which he became embroiled in a heated debate regarding dangerous French ideas. Having kept quiet until a lull in the discussion, Santander tells how he then began to read aloud from one of the books, translating from the original French into

Spanish. Upon hearing the actual content of the book, all present applauded it and confessed that their earlier condemnations of French ideas were due to lack of information and misunderstandings. With these comments, Santander chastises those conservative preachers, like Cádiz, whose continual harangues against progressive ideas were grounded in ignorance.

Despite, or perhaps because of, Cádiz's anti-Enlightenment ideas and his simplistic view of social forces in an increasingly complex society, he was probably the most popular eighteenth-century preacher in Spain. As the prototype of the preacher that the *ilustrados*, both secular and ecclesiastic, wanted to reform, there were attempts to silence and exile him because of statements he made in sermons regarded as seditious. In a *Dictamen de la Junta nombrada por el Supremo Consejo de Castilla...* (April 22, 1788), there is a recommendation made to prevent "[que] se abuse en adelante del púlpito y de la libertad de escribir con pretexto de religión para oponerse indirectamente a las intenciones y máximas del Gobierno, como consta haberse hecho [Cádiz] en esta ocasión" (qtd. López-Cordón Cortezo 108).

In spite of the State's attempts to control preachers like Cádiz as well as the reformers' efforts to popularize a new type of religious oratory linked aesthetically and ideologically to the Enlightenment program, the conflicts of the last decades of the 1700s regarding the relations between Church and State remained unresolved. In the nineteenth century, these conflicts would lead to open opposition between the Church and an increasingly secularized State (see Barnes, "The Power of the Word: Religious Oratory in Nineteenth-Century Spain).



## NOTES

<sup>1</sup> This essay is part of a book on the socio-cultural function of religious oratory currently in progress. I would like to thank Nicholas Spadaccini for his valuable comments and suggestions on this essay.

<sup>2</sup> All quotations are reproduced with the original eighteenth-century spelling and punctuation conventions.

<sup>3</sup> ...con el vano, inútil aparato de agudezas y conceptos afectados, de metáforas extravagantes, de expresiones hinchadas y de términos cultos y nuevos, [los poetas "modernos"] embelesaron el vulgo; y, aplaudidos de la ignorancia común, se usurparon la gloria debida a los buenos poetas. Fue creciendo este desorden sin que nadie intentase oponérselo. Los ignorantes, no teniendo quien les abriese los ojos, seguían, a ciegas, la vocería de los aplausos populares y alababan lo que no entendían, sin más razón que la del ejemplo ajeno. Los doctos (que siempre son los más pocos) o no osaban oponerse a la corriente o no querían; juzgando inútil cualquier esfuerzo contra la multitud ya preocupada e impresionada. (126).

<sup>4</sup> "Lo peor es que...[el Padre Eliseo dice] que los motivos del amor de la patria y del bien publico son la raíz, no solo de la emulación que eleva el alma, destierra la pereza, desvanece la ociosidad, y coloca la piedra en el cumplimiento de la obligacion; sino que produce Pontifices sabios en la ley del Señor; vigilantes sobres su grey: zelosos, é intrépidos en conservar la pureza de la fee, de las costumbres, y de los derechos del Santuario" (*Examen de los sermones del Padre Eliseo II*, 70-71).

<sup>5</sup> Ahora se usa el que todos los Sermones vayan en copla, ó por mejor decir en tono de jacara: no se mira mas que la cadencia, y como esta se logre, salga como saliere. Para esto se violenta quanto se puede el idioma, se posponen ó anteponen genitivos y acusativos, segun es menester para el retintin; se invierte el orden de los verbos y toda la Gramatica Castellana; y en fin se trastornan las frases de conformidad que casi, y sin casi, no se puede discernir su significacion: porque sale un language tan extraño y disonante, ó un prosi-verso tan confuso y ridiculo, que no ay estomago bien reglado, que no se mueva á vomito, y que no asquee con mil arcadas guisado tan insulto. (41-42)

<sup>6</sup> Ascargota shares the view of the general public's basic preference for truth over ornamentation: "...la mayor parte de los Auditorios, entienden poco ó nada de erudiciones, y solo lo oyen [el sermón] por las doctrinas; y quando estas se dàn convenientemente, en qualidad, orden, modo y ocasion; dizen todos: Nos hablò el Predicador al alma, que es el mayor

elogio que puede tener, y esperar el que predica, pues se dan por entendidos de los predicado los oyentes" (*El nuevo predicador instruido* 27).

<sup>7</sup> Gallo's reference to the Devil reminds us that eighteenth-century enlightened preachers, in spite of their faith in reason and their interest in temporal matters, were not secular thinkers. Although they did not rely on devils and demons to scare their listeners into obedience as did missionaries like Blázquez de Barco, their belief in the Devil was consistent with orthodox Catholic belief.

<sup>8</sup> Jovellanos, in his "Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España (Primera parte)" recognized the need for healthy diversions, saying: "Creer que los pueblos pueden ser felices sin diversiones es un absurdo".

<sup>9</sup> In reference to the latter, he explains in "La vida práctica de las Mujeres del Campo": "En un pueblo agrícola; entre quienes un pedazo de pan se saca sólo a base del sudor de los labradores. ¿Y es posible que alguna de sus mujeres pueda emplear el sudor de su marido en glotonerías y golosinas? ¡Cuántos enemigos tiene el labrador! Las hormigas en el campo, los ratones en el granero y en la despensa, y el peor ratón es la mujer que tiene mal vientre y buen diente" (111).

<sup>10</sup> Pocas virtudes aparentes que poseamos, aunque están abrigadas de muchos verdaderos vicios, bastan para que el público nos canonicé y nosotros nos canonicemos. El que no es lascivo, el que no es gloton, el que no es ladrón descubierto, ya le tienen por un Santo. Señores, el diablo no es ladrón, no es gloton, no es lascivo, y con todo eso es un diablo." ("Doctrina y discurso" 262)

<sup>11</sup> The complete title reads: "Domingo de Septuagésima: Una de las principales causas de la ignorancia y relajacion de costumbres, que tanto reina en nuestro desgraciado siglo, es la falta de educacion en los padres de familias; y por lo mismo son responsables a Dios y al público de las funestas resultas de su descuido."

<sup>12</sup> Santander, however, was not an anomaly in his support of such societies and their activities. Armañá organized Economic Societies in Lugo and Tarragona. Other clergymen were directly involved in a variety of similar projects to help foment industrial and economic development. Felix Amat, Archbishop of Palmyra, published a pamphlet on how to improve the cotton textile industry; Bishop Gómez de Terán of Orihuela-Alicante opened a cigarette factory; Calderón of Osma ordered 6,000 olive trees planted; the Mallorcan Díaz de la Guerra ordered a

marsh drained. See C.C. Noel, "The Clerical Confrontation with the Enlightenment in Spain," *European Studies Review* 5.2 (1975): 103-122.

<sup>13</sup> For a discussion of the relationship between Jansenism and the reforms instituted by enlightened clergymen, see Joël Saugnieux, *Les Jansenistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle* (Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1967) and María Giovanna Tomsich, *El jansenismo en España* (Madrid: Siglo Veintiuno, 1972).

<sup>14</sup> Santander's letter was published in 1808 and again in 1820 as "Carta de un religioso español, amante de su patria, escrita a otro religioso amigo suyo sobre la constitución del reino y abuso del poder." This letter, considered by the Spanish historian Antonio Elorza to be an important document in the transmission of liberal ideology is reproduced in Elorza, "Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander," *Cuadernos Hispanoamericanos* 214 (1976): 73-107.

#### WORKS CITED

- Alter, Jean. "From Text to Performance: Semiotics of Theatricality." *Poetics Today* 2.3 (1981): 113-139.
- Aquino, Nicolás. *El púlpito, o reflexiones a los jóvenes eclesiásticos que se dedican al santo ministerio de la predicación evangélica*. Madrid: Benito Cano, 1788.
- Armañá, Francisco. *Sermones del Ilustrísimo Señor Don Fr. Armañá, Obispo que fue de Lugo, y Arzobispo de Tarragona*, I-IV. 2nd ed. Madrid: Imprenta de D. Fermin Villalpando, 1818.
- Barberá Sánchez, Juan. *Reglas ordinarias de retórica, ilustradas con ejemplos de oradores y poetas del siglo de Oro, para el uso de las escuelas*. Valencia: Francisco Burguete, 1781.
- Barnes, Gwendolyn. "The Power of the Word: Religious Oratory in Nineteenth-Century Spain." Wlad Godzich and Nicholas Spadacini, eds. *The Crisis of Institutionalized Literature in Spain*. Minneapolis: Prisma Institute, 1988.
- Binimelis, Juan. *Oracion funebre que en las exequias celebradas en la Iglesia de S. Cayetano, de la Ciudad de Palma del Reyno de Mallorca, por el Regimiento de Dragones del Rey dia 22. Febrero 1789*.

*En sufragio de la Grande Alma, y honra de la gloriosa memoria de Carlos III. de Borbon Rey de las Españas dixo Binimelis.* Mallorca: Salvador Savall, 1789. [Published as a *pliego suelto*.]

Blázquez del Barco, Juan, O.F.M. *Trompeta evangélica, Alfange apostólico, y Martillo de pecadores. Sermones de Misión, doctrina moral y mística y reloj del alma.* Madrid: M<sup>a</sup> de Jesús de Agreda, 1742.

Bocanegra y Xivaja, Francisco Alexandro. *Declamación oportuna contra el libertinaje del tiempo que en forma de Carta Pastoral dirigió à su Rebaño el Ilustrisimo Señor D. Bocanegra y Xivaja, Arzobishop, y Señor de Santiago.* Madrid: Antonio Fernández, 1779.

—. *Sermón de la Quarta Dominica de Quaresma y sobre la obligación que tienen los Ricos á dar limosna y los Oradores Evangélicos a predicar utilmente la Santa Doctrina.* Madrid: Francisco Xavier Garcia, 1770.

—. *Sermones.* Madrid: Joachin Ibarra, 1773.

Bolífón, Felipe. "Felipe Bolifón a Gregorio Mayans, 11 agosto de 1733." Rpt. in Antonio Mestre Sanchis. "La reforma de la predicación en el siglo XVIII (A propósito de un tratado de Bolifón)." *Anales Valentinus* 2.3 (1976): 79-119.

Cádiz, Diego José de. *El soldado católico en la guerra de religión. Carta instructiva, ascético-histórico-política en que se propone à un Soldado católico la necesidad de prepararse, el modo con que lo ha de hacer, y con que debe manejarse en la actual guerra contra el impío partido de la infiel, sediciosa, y regicida Asamblea de la Francia.* 1794. Málaga: Herederos de Francisco Martínez de Aguila, n.d.

—. *Pláticas morales, que el venerable y M.R.P. Fr. Diego José de Cádiz, misionero apostólico capuchino, predicó en la Ciudad de Zaragoza en los ejercicios espirituales, que dió al ilustre clero secular, y regular, en el Real Seminario Sacerdotal de S. Cárlos, en el año de 1786.* Madrid: Francisco Martínez Dávila, 1817.

Callahan, William J. "The Origins of the Conservative Church in Spain, 1793-1823." *European Studies Review* 10.2 (1980): 199-223.

—. "Two Spains and Two Churches 1760-1835." *Historical Reflections* 2.2 (1976): 157-181.

Caro Baroja, Julio. *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español.* Madrid: Istmo, n.d.

Climent, José [Josep]. *Sermones.* Barcelona: Bernardo Pla, 1800-1801.

- Codorniu, Antonio, S.J. *El predicador evangélico, breve método de predicar (practicar) la palabra de Dios en arte y espíritu*. Gerona: Jayme Brò, 1740.
- Coll y Ferrer, Jaime. "Sermón de gracias, predicado el día 6 de 1784 en la Santa Iglesia Católica de Urgel." Rpt. in Joaquín Espar. *Curso teórico práctico de predicación, ó sea explicacion de todo género de discursos propios del púlpito*. Barcelona: Herederos de la Viuda Pla, 1865. 169-181.
- Elorza, Antonio. "Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander." *Cuadernos Hispanoamericanos* 214 (1976): 73-107.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish*. Trans. Alan Sheridan. New York: Vintage (Random House), 1979.
- Gallo [y Fuentes], Nicolás. *Sermones del P.D. Gallo y Fuentes*. Madrid: Imprenta de D. Manuel Martín, 1778. 72-78.
- Godzich, Wlad and Nicholas Spadaccini. "From Discourse to Institution." *The Institutionalization of Literature in Spain*. Eds. Wald Godzich and Nicholas Spadaccini. Minneapolis: Prisma Institute, 1987. 9-38.
- Gómez-Marín, José Antonio. *Bandolerismo, santidad y otros temas españoles*. Madrid: Miguel Castellot, 1977.
- Isla, José Francisco de. *Sermones morales, y panegíricos del P. de Isla, I*. Madrid: Imprenta Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1792.
- Jovellanos, Gaspar Melchor de. "Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España," I & II. *Obras publicadas e inéditas de D. Jovellanos*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid: Rivadeneyra, 1858. 480-500.
- . "Memoria sobre educación pública o sea tratado teórico-práctico de enseñanza, con aplicación a las escuelas y colegios de niños." *Obras escogidas*, III. Ed. Angel del Río. Madrid: Espasa-Calpe, 1935. 5-174.
- Lizarraga, Joaquín. "La vida práctica de los labradores I & II" and "La vida práctica de las mujeres del campo." Apecechea, Juan. *Programa de vida cristiana en una aldea de la zona de Pamplona en el siglo XVIII: Tres sermones inéditos de Jovellanos en Euskara*. Pamplona: Separata de la revista *Fontes Linguae Vasconum Studia et Documenta* 10 (1975).

- López-Cordón Cerezo, María Victoria. "Predicación e indicción política en el siglo XVIII. Fray Diego José de Cádiz." *Hispania* (Spain) 38 (1978): 71-119.
- Luzán, Ignacio de. *La poética o reglas de la poesía en general, y de sus principales especies*. 1737; 1789. Ed. Russell P. Sebold. Barcelona: Labor, 1977.
- Mayáns y Siscar, Gregorio. *El orador christiano ideado en tres diálogos*. 1733. 2nd ed. Valencia: Joseph i Thomas de Orga, 1786.
- Noel, C.C. "The Clerical Confrontation with the Enlightenment in Spain." *European Studies Review* 5.2 (1975): 103-122.
- Sánchez, Pedro Antonio. *Discurso sobre la elocuencia sagrada en España*. Madrid: Imprenta de Blas Román, 1778.
- Sánchez y Valverde, Antonio. *Examen de los sermones del Padre Eliseo con instrucciones a los predicadores*. Madrid: Imprenta de Blas Román, 1787.
- . *El predicador, al cual preceden unas reflexiones sobre los abusos del púlpito y medios de su reforma*. Madrid: Joachin Ibarra, 1782.
- Santander, Miguel [Suárez] de. "Carta de un religioso escrita...a otro amigo suyo sobre la constitución del Reyno y abuso del poder." Rpt. in Antonio Elorza. "Cristianismo ilustrado y reforma política en Fray Miguel de Santander." *Cuadernos Hispanoamericanos* 214 (1976):
- . *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*. 3rd ed. Madrid: Imprenta de Villalpando, 1814.
- Sarrailh, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- Saugnieux, Joël. *Les Jansenistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1976.
- Soto Marme, Francisco de. *Florilgio sacro. Que en el celestial, ameno, frondoso Parnaso de la Iglesia Riega (Mysticas flores) la Aganipe sagrada, fuente de gracia y gloria, Cristo...* Salamanca: Imprenta de la Santa Cruz, 1738.
- Tomsich, M<sup>a</sup> Giovanna. *El jansenismo en España: estudio sobre las ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1972.

---

---

LEZAMA LIMA Y EL "INSULARISMO":  
UNA PROBLEMATICA DE LOS ORIGENES

Arnaldo Cruz-Malave  
Fordham University



Al resumir su experiencia de *Orígenes*, revista que publicó de 1944-1956, Lezama Lima declara que en "la raíz del grupo de pintores, músicos, escritores [que integraba la revista], estaba implícit[a] ... la tendencia a la universalidad de la cultura, a la búsqueda de nuestro paisaje..."<sup>1</sup>. Y agrega: "No se puede olvidar que esa fue una época de gran pesimismo[,] y yo me creí obligado a levantar el mito de la insularidad en mi *Coloquio con Juan Ramón Jiménez*"<sup>2</sup>. Nos interesan en esta declaración el concepto de la "universalidad" o "totalidad" de la cultura que compartían los origenistas en relación con el "mito de la insularidad" o "insularismo"<sup>3</sup>, así como el señalamiento de este mito, introducido por Lezama en 1937 en su "Coloquio con Juan Ramón Jiménez", como una tentativa de definir una expresión cubana, un "paisaje" propio, como reacción a lo que él considera como un "pesimismo" de época.

*La expresión americana*, su ciclo de conferencias dictado y publicado en 1957, aborda estos temas. En el ensayo introductorio, "Mitos y cansancio clásico", Lezama define ese "pesimismo" de época y arremete contra él en la figura de T. S. Eliot. Considerando el "método mítico" de Eliot como un "neoclasicismo à outrance, que sitúa [...] en cada obra contemporánea la tarea de los glosadores para precisar su respaldo en épocas míticas", Lezama califica a Eliot de "crítico pesimista de la era crepuscular" y define su

"pesimismo" como un desequilibrio en las relaciones entre la tradición y la innovación, la antigüedad y la modernidad<sup>4</sup>: Eliot es "pesimista en cuanto [...] cree que la creación fue realizada por los antiguos y que a los contemporáneos sólo nos resta el juego de las combinatorias" (OC, II, 285). El "pesimismo" que Lezama le atribuye a Eliot consiste, pues, en creer que en el ámbito de la creación todo está hecho y que a los modernos les queda sólo el papel de "glosadores", de epígonos, de derivación. El "método mítico" de Eliot, que Lezama llama "mítico crítico", oponiendo así la "crítica" a la "creación"<sup>5</sup>, sitúa a los antiguos en las fuentes y a los modernos en el espacio de la pérdida, del destierro, y "en condiciones no propicias", como dice Lezama citando "East Cocker", para la restitución de ese centro perdido, de ese paraíso de la creación.

El "pesimismo" que encarna la obra de Eliot es el tema central del ciclo de conferencias de Lezama sobre "la expresión americana", pues este "pesimismo", asumido como actitud artística y crítica, tiene, según él, graves consecuencias en América Latina. Ya antes de *La expresión...*, en un ensayo sobre Julián del Casal, ensayo contemporáneo del "Coloquio con Juan Ramón Jiménez", Lezama señalaba que en Nuestra América el acento en la tradición, en el pasado, en la influencia europea como determinante en la creación, había llevado a una crítica de los "ismos", a un historicismo crítico que concebía la producción artística como un continuo temporal en el que las obras y los movimientos engendraban otras obras y movimientos en secuencia lineal y jerarquizada (OC, II, 65-99). Contra este historicismo, que percibía la relación del pasado con el presente, de Europa con América, en forma vertical y no dialéctica, haciendo desaparecer la especificidad de la obra americana, su originalidad, su innovación, Lezama proponía entonces una crítica que enfocara la producción americana, "presentándola en su aislamiento y salvación" (OC, II, 66). Ahora, para combatir este "pesimismo" encarnado en la obra de Eliot, recomienda en *La expresión...* una crítica que se sustraiga a la cadena diacrónica unívoca de las influencias, instalándose en las fuentes mismas que nutren y fundamentan la tradición, en lo que él llama



"eras imaginarias" o "eras donde la imago se impuso como historia", donde la "imagen" (con su evidente connotación bíblica) se hipostasió (OC, II, 286)<sup>6</sup>.

Cintio Vitier, en su obra *Lo cubano en la poesía*, libro que es, explica él, "consecuencia de un Curso ofrecido en el Lyceum de La Habana, del 9 al 13 de diciembre de 1957"<sup>7</sup>, dictado casi simultáneamente al ciclo de conferencias que forman *La expresión...*, también llama la atención sobre el "pesimismo" que sirve de fondo a la obra lezamiana. Este "pesimismo" lo define él en *Lo cubano...* como "la ausencia de finalidad, ...la agitación política sin sentido histórico profundo" de la era republicana contra las cuales "se han estrellado los esfuerzos de algunos de nuestros poetas por rescatar la finalidad en el reino autónomo de la creación verbal" (392). El "pesimismo" de época que describe Vitier consiste, pues, en la frustración de los escritores republicanos cubanos frente al desplazamiento inconsecuente, accidentado de la historia, frente a su devenir "sin sentido [...] profundo" (392), desarraigado de una "finalidad", de lo que Vitier llama "las categorías sagradas de nuestro ser" (495). Juzgando retrospectivamente su libro, Vitier señala en el prefacio a la reedición de 1970 que "muchas de [sus] consideraciones estaban determinadas por un enfrentamiento de la historia y la poesía, y por una toma de partido en favor de ésta"<sup>8</sup>. Y agrega que su desconfianza de la historia estaba, sin duda, "más allá de las razones temperamentales, [...] en el ambiente generacional del posmachadismo, la guerra civil española y la segunda guerra mundial"<sup>9</sup>. Ante la frustración del destino histórico de Cuba, su "ausencia de finalidad", su devenir inconsecuente, su desarraigo del Ser, Vitier propone en *Lo cubano...* la poesía como la única forma de volver al ámbito de las "finalidades", de asentar la cultura cubana sobre su eje, de fundamentarla en el Espíritu: "La poesía nos cura de la historia y nos permite acercarnos a la sombra del umbral. Y en ella podemos atravesar las categorías sagradas de nuestro ser..." (495).

Contra este "pesimismo" generacional que describe Vitier y contra el "pesimismo" que rebate Lezama en "Julián del Casal" y *La expresión...*, se define el proyecto literario lezamiano, lo que éste llama en una de sus cartas a Vitier

su "Teleología Insular"<sup>10</sup>. Por un lado, esta "Teleología Insular" o "mito del insularismo", como la llama también Lezama en el "Coloquio con Juan Ramón Jiménez", se propone superar el "pesimismo" que consiste, como vimos en *La expresión...* y en "Julián del Casal", en subordinar lo moderno a lo antiguo, la producción contemporánea a la tradición. Y, por otro lado, pretende, como vimos en *Lo cubano...*, salvar el desplazamiento inconsecuente de la historia, su "ausencia de finalidad". En ambos casos se trata de escapar a la cadena diacrónica unívoca de la tradición o al desplazamiento desarraigado de la historia, instalándose en los orígenes mismos de la creación, donde, en el decir de Lezama, creador y creado, influencia e influido se igualan en el terreno seguro de las "finalidades". Contra el peso unívoco de la tradición y de la historia que subordina, margina o limita las posibilidades de creación de lo latinoamericano y lo moderno, Lezama propone este "mito del insularismo"; un sistema poético total cuyo objeto es convertir la marginación de lo latinoamericano y lo contemporáneo en centro trascendental, en origen de posibilidades infinitas. Centrar la isla de Cuba y centrar su devenir histórico desarraigado, como propone Vitier en *Lo cubano...*; volver a la "imagen" paradisíaca de la isla, es ésa la meta del "mito del insularismo" en el "Coloquio".

La nota que introduce el "Coloquio" confirma esta intención de instalarse en las fuentes. Estableciendo una distinción entre el "estilo" de una expresión artística, su "piel" o superficie, que todo gran poeta muta incesantemente como una "serpiente de cristal", y su nivel profundo u "organismo viviente", Lezama propone una indagación en este nivel profundo, nivel en el que pretende fundamentar la expresión nativa<sup>11</sup>. El "mito del insularismo se limita", pues, según él, "a una justificación, una vida legitimista" (57); intenta trascender los "estilos", las "maneras", o como él diría más tarde en el primer número de *Orígenes*, sus "superficiales mutaciones", para instalarse en las "fuerzas de creación", para "ir subrayando la toma de posesión del ser"<sup>12</sup>.

Como esa "serpiente de cristal" que es el poeta, el "mito del insularismo" va mutándose en el "Coloquio". La pri-

mera definición que ofrece de él Lezama, lo caracteriza no tanto como una solución a la expresión cubana sino como un "problema" peculiar de ésta, como algo que "[n]os está pellizcando, nos mortifica, nos empieza a doler en la carne" (47). Basándose en la distinción del etnólogo alemán León Frobenius entre las "culturas de litoral" y las "de tierra adentro"<sup>13</sup>, Lezama define el "insularismo" como un problema que concierne a las "culturas de litoral":

Frobenius ha distinguido las culturas de litoral y de tierra adentro. Las islas plantean cuestiones referentes a las culturas de litoral. Interesa subrayar esto desde el punto de vista sensitivo, pues en una cultura de litoral interesará más el sentimiento de lontananza que el de paisaje propio (48).

Mientras en las "culturas de tierra adentro" interesa más el "paisaje propio"; en las "de litoral", a que pertenece la "sensibilidad insular" cubana, interesa más el "sentimiento de lontananza". En tanto que a las primeras las caracteriza el centramiento, la ubicación en un "paisaje propio"; a las segundas las define el desarraigo, el sentimiento de marginación, la búsqueda de sí mismas fuera de sí mismas, en la otredad. Oponiendo la "sensibilidad insular" cubana a la "sensibilidad continental" mexicana, Lezama ejemplifica este contraste:

Un fino poeta mexicano, Alfonso Reyes, nos amenazó con algo que parecía como un desembarco armado de poetas de Anáhuac, cuando terminaba un poema suyo de motivo cubano, con este anuncio sibilino:

Se oirán llegar pisadas de sandalias  
y el trueno de las flautas mexicanas.

Esto nos aclara algo el asunto. Quizás existan contrastadas la sensibilidad insular cubana y la sensibilidad mexicana continental (48-49).

Asentada sobre un "paisaje propio", la "sensibilidad continental" mexicana tiende a la proyección, a la

comunicación y hasta la invasión. La "sensibilidad insular" cubana, en cambio, carente de un "paisaje propio" que proyectar, tiende al "subjetivismo", al ensimismamiento y la "nostalgia". Mientras la seguridad y estabilidad de la "sensibilidad continental", su arraigo, permiten la proyección; el desarraigo de la "sensibilidad insular" promueve la búsqueda incesante de una identidad, identidad siempre aplazada, siempre a distancia.

Este contraste entre el desarraigo subjetivo de "lo insular" y el centramiento comunicativo de "lo continental" provoca otro contraste: en tanto que lo cubano insular es "excesivo" y "falsamente expresivo", lo mexicano continental es "reservado" y "estable" (50). Retomando la distinción con que comienza el "Coloquio", la expresión cubana es un fenómeno de superficie: un "estilo", una "manera", una "manía"; la "sensibilidad continental" mexicana es un "organismo viviente", una "fuerza creadora" (45). Mientras la "sensibilidad continental" mexicana se sitúa en su centro y se contiene; lo cubano se "excede", se desplaza.

Esta distinción entre la reserva y estabilidad continentales y el exceso y desarraigo insulares permite, a su vez, otro contraste: las diferentes formas en que el mexicano y el cubano incorporan lo indígena y lo negro, respectivamente, en su poesía. En tanto que la poesía mexicana, "tan aristocrática", "acoge" al indio desde su centro y con "reserva"; la poesía cubana, incorpora lo negro, descentrándose, situándose en una de sus "capas". Sus asimilaciones revelan al cubano como un ser constituido por "pieles", excesivo, excéntrico:

La reserva con que la poesía mexicana, tan aristocrática, acogió al indio, como motivo épico o lírico, contra el gran ejemplo de su pintura, contrasta con la brusquedad con que la poesía cubana planteó de una manera quizá desmedida, la incorporación de la sensibilidad negra. Olvidando otros incitantes, la resaca, y desvinculándola ahora de su más estricta alusión, es quizás el primer elemento de sensibilidad insular que ofrecemos los cubanos dentro del símbolo de nuestro sentimiento de lontananza. La resaca no es

otra cosa que el aporte que las islas pueden dar a las corrientes marinas, mientras que los trabajos de incorporación se lastran en un bizantinismo cuyo límite está en producir en el litoral un falso espejismo de escamas podridas, en crucigramas viciosos (50).

El pasaje anterior ofrece dos opciones para la cubanía: la primera es la incorporación descentrada de lo negro o lo que Lezama llama la "sensibilidad negra"; la segunda es la "resaca" como "primer elemento de sensibilidad insular". La primera opción es el descentramiento que hemos visto hasta ahora; el desplazamiento hacia la "piel"; la acumulación ilusoria de "capas": "un falso espejismo de escamas podridas". La segunda opción, la "resaca", constituye, por el contrario, la proyección del ser nacional desde su centro; es "el aporte que las islas pueden dar a las corrientes marinas": "el primer elemento de sensibilidad insular que ofrecemos los cubanos dentro del símbolo de nuestro sentimiento de lontananza". Llegamos entonces a un punto paradójico en la elaboración lezamiana del "mito del insularismo". Si hasta ahora el "insularismo" había representado el desarraigo de la expresión nativa, su desplazamiento hacia el "exceso", hacia la "piel", su frustración e incapacidad para centrarse y para coincidir consigo misma; ahora empieza empero a perfilarse como una expresión arraigada, productora de la proyección desde el centro.

Esta transformación del "insularismo" desarraigado en "insularismo" arraigado o productor de la proyección desde el centro, se efectúa al contrastarse éste con un nuevo elemento; elemento que comienza entonces a representar por sí solo todo el aspecto negativo, vale decir, desarraigado, del "insularismo". Este nuevo elemento es lo que Lezama llama la "sensibilidad negra", o el negrismo de los 20 y 30<sup>14</sup>. Frente a este elemento radicalmente negativo, el "insularismo", anteriormente una expresión de desarraigo, puede constituirse en elemento positivo, en vía de acceso a una expresión nativa centrada, "legítima". Observemos esta transformación. La primera oración del pasaje citado introduce la "sensibilidad negra" como ejemplo del "exceso" y el desarraigo insulares, "exceso" y

desarraigo que contrastan con la "estabilidad" y "reserva" de la "sensibilidad continental" mexicana. La segunda oración propone la "resaca" como efecto positivo del "insularismo". La tercera opone la "sensibilidad negra" a la "resaca". Tanto la "sensibilidad negra" como la "resaca" son expresiones del "insularismo" o del desarraigo insular. Pero, a partir de la tercera oración, el término "insularismo" pasa a designar en el "Coloquio" el aspecto positivo, centrado, de la "sensibilidad insular"; mientras que la "sensibilidad negra" asume todos sus aspectos negativos: el desarraigo, el descentramiento, el exceso, la superficialidad. El "insularismo", que contrastado con la "sensibilidad continental" mexicana en la primera oración, representaba una expresión desarraigada, descentrada e inestable; contrastado con la "sensibilidad negra" en la tercera oración, se constituye en una expresión arraigada, en centro y posibilidad de proyección. Se comprueba así cómo en el "Coloquio" no hay términos estables; cómo sus términos se definen estratégicamente en relaciones de oposición. Militando contra la tentativa lezamiana de "legitimar" lo cubano fundamentándolo en el Espíritu, en el Ser, el "Coloquio" no deslinda esencias, identidades, sino relaciones, cuyos términos son susceptibles de transformarse, de mutarse en sus contrarios. Los términos de esencia, de identidad, en el "Coloquio" sólo se erigen como tales en relación con otros que excluyen, someten o dominan.

Conforme el "insularismo" se convierte en el modo "legítimo" de lo cubano y la "sensibilidad negra" en su modo "ilegítimo", se suman a esta oposición otras que la refuerzan. La distinción lezamiana entre la percusión como elemento de "superficie" y la armonía como elemento de "profundidad", invalida la "sensibilidad negra" en la medida en que ella es "percusiva", en que su hallazgo principal ha sido, según Lezama, "la incorporación del vocablo onomatopéyico" o la jitanjáfora (51). Otra distinción que refuerza la oposición entre el "insularismo" y la "sensibilidad negra", es la distinción entre lo "mezclado" y "disociador" y lo "puro" y sintetizador. Considerando, como Juan Ramón Jiménez, que al contrario de

la poesía universal de Occidente que "fusiona" o sintetiza a los "enemigos aparentes de la naturaleza y la cultura", la "sensibilidad negra" es una expresión disociadora y excluyente, de "retorno de una raza a su expresión diferente" (56)<sup>15</sup>; Lezama afirma que la poesía negra es "un eclecticismo artístico que no podrá existir jamás, [pues la] sangre, líquido impuro ... produce una poesía inexacta, de inservible impureza" (57).

La contradicción en la formulación lezamiana de un "insularismo" arraigado y un "insularismo" desarraigado, resultaría más evidente si la expresáramos así: el "insularismo" es el desarraigo legítimo (es decir, arraigado), capaz de llevar del desarraigo al arraigo fundamental, universal del Espíritu; en tanto que la "sensibilidad negra" es el desarraigo ilegítimo (es decir, desarraigado) incapaz, por su propia naturaleza de "mezcla", de "impureza", de alcanzar el arraigo fundamental del Espíritu. Lógicamente un desarraigo no puede ser más o menos arraigado que otro. Pero es ésta la formulación lezamiana. En última instancia, su elección a favor del "insularismo" y en contra de la "sensibilidad negra", sería una elección arbitraria, es decir, justificada por valores extratextuales que él no comenta pero sí menciona de paso:

La tesis de una expresión mestiza es, por ahora, una síntesis apresurada; queda sólo la paradoja de una síntesis sanguínea. Buscándole a esa tesis tangencias sociales (de hecho está llamada a tener más tangencias políticas que estéticas), podemos provocar consecuencias contradictorias, excluyendo en la integración de la nacionalidad, ciertos elementos constitutivos que se resentirán de esa violencia de síntesis forzada (58).

Tanto en el plano social como en el estético, la "sensibilidad negra" es, según Lezama, "disociativa", "rencorosa", excluyente. Pero, como comprobamos, el carácter "rencoroso", excluyente, que le atribuye Lezama a la "sensibilidad negra", podría atribuírsele igualmente (o con más propiedad) a su "mito del insularismo". Su atribución serviría, entonces, para camuflar el procedimiento real por

el cual se transforma el "insularismo" en expresión nacional arraigada excluyendo la "sensibilidad negra" de la participación en el ser nacional, relegándola a fenómeno de superficie.

Si bien, por un lado, la elaboración lezamiana del "mito del insularismo" constituye una reacción frente a un "pesimismo" que sitúa la expresión americana en una posición marginal respecto de la europea y a los modernos respecto de la tradición, de la historia, recuperando para la expresión americana el origen, el centro, la "imagen" de las posibilidades infinitas de creación; por otro lado, ese "mito del insularismo" se erige también sobre jerarquías, subordinaciones, marginaciones y exclusiones. Se erige, como vimos, sobre la exclusión de lo negro o la "sensibilidad negra". La libertad que se arroga el "mito del insularismo" lezamiano frente a Europa y la tradición es paradójicamente subvertida y apuntalada, a la vez, por estas exclusiones y jerarquías.

#### NOTAS

<sup>1</sup> "Interrogando a Lezama Lima" en Pedro Simón, ed., *Recopilación de textos sobre José Lezama Lima* (La Habana, Casa de las Américas, 1970), 15.

<sup>2</sup> en Simón, 15.

<sup>3</sup> Sobre el concepto del "insularismo" en Lezama véase Rubén Ríos Avila, "The Origin and the Island: Lezama and Mallarme", *Latin American Literary Review* VIII, 16 (Spring-Summer 1980), pp. 242-255. Quizás sean comparables, en el contexto antillano de los treinta, el concepto del "insularismo" lezamiano y el del ensayista puertorriqueño Antonio S. Pedreira en *Insularismo: Ensayos de interpretación puertorriqueña* (1934). Sobre la obra de Pedreira véase Juan Flores, *Insularismo e ideología burguesa (Nueva lectura de A. S. Pedreira)* (Río Piedras, Ediciones Huracán, 1979).

<sup>4</sup> en las *Obras completas*, tomo II (México, Aguilar, 1977), 285. En adelante agregamos el número de página a las citas y abreviamos las *Obras completas* a OC.



<sup>5</sup> Para un excelente análisis del término "crítica" en Lezama, véase Enrico Mario Santí, "Lezama, Vitier y la crítica de la razón reminiscente", *Revista Iberoamericana* 41, 92-93 (jul.-dic. 1975), 535-46.

<sup>6</sup> Sobre las "eras imaginarias" y el concepto de lo histórico en Lezama véase mi "Licario y la ficción de la historia: Un ejemplo", *Sin Nombre* XIII, 4 (jul.-sept. 1983), 45-65.

<sup>7</sup> (Las Villas, Universidad Central de las Villas, 1958). Nota a esta edición. En adelante incluimos el número de página en las citas.

<sup>8</sup> (La Habana: Instituto del Libro, 1970), 9.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Vitier, *Lo cubano en la poesía* (1958), 392. Véase también Vitier, "De las cartas que me escribió Lezama", *Casa de las Américas* XXIII, 137 (marzo-abril 1983), 106-113.

<sup>11</sup> "Coloquio con Juan Ramón Jiménez", *OC*, II, 45. En adelante citamos del "Coloquio" por las *OC* y agregamos el número de página a las citas.

<sup>12</sup> I, 1 (La Habana, 1944), 5.

<sup>13</sup> En *Und Afrika sprach. Bericht über den Verlauf der 3. Reiseperiod der D.I.A.F.E. in den Jahren 1910-1912*, Frobenius distingue entre las culturas africanas "de litoral" y las "de tierra adentro", asociando a las primeras con la imitación degenerada de lo europeo y a las segundas con el centramiento en un paisaje y cultura propios. A esta oposición se suman otras que concuerdan con las del "Coloquio": mientras el "Espíritu de la Costa", del litoral, es "mestizo", "mañoso", "fantasioso" y "chismoso"; el "Espíritu de Tierra Adentro" es auténtico, "vigoroso", "poderoso" y verídico. Véase la edición inglesa: *The Voice of Africa: Being an Account of the Travels of the German Inner African Expedition in the Years 1910-1912*, II (Nueva York y Londres, Benjamin Blom, Inc., 1968), 651-654. Es evidente, además, que en el "Coloquio" Lezama se basa en la definición que hace Frobenius de la cultura como la esencia espiritual de cada pueblo o *paideuma*. A través del "Coloquio" Lezama propondrá el "insularismo" como una categoría ontológica de lo cubano. Para una exposición del concepto del *paideuma* véase *Paideuma: Umriss einer Kultur- und Seelenhre* (Munich, 1921), 7-125; Eike Haberland, ed., *Leo Frobenius (1873-1973): An Anthology* (Weisbaden, Franz Steiner Verlag GmbH, 1973), 19-55.

<sup>14</sup> Se podría alegar que Lezama impugna, en lo que sigue, el aspecto folclorista del "negrismo", aspecto que ha sido señalado ya por muchos críticos. Pero esto sería, por un lado, inexacto pues, a la altura de 1937,

Nicolás Guillén, para quien "la poesía negra —o como él prefiere llamarla, "mulata", para subrayar la fusión de culturas— no [es] una moda sino un modo" [Roberto Fernández Retamar, contraportada de Nicolás Guillén, *Antología mayor* (México, Editorial Diógenes, 1974), había publicado ya gran parte de su obra, en particular, *West Indies Ltd.* (1934) donde se define lo cubano, sin recurrir al lenguaje estereotipado de *Motivos de son* (1930), como racial y culturalmente "mulato". Sería, por otro lado, perder de vista que el "mito del insularismo" lezamiano se plantea en un principio también como un fenómeno de superficie, como un "problema" por resolverse. Lo que nos interesa en este ensayo es ver cómo se transforma ese fenómeno de superficie en centro. Sobre Nicolás Guillén y el "negrismo" véanse Angel Augier, *Notas para un estudio biográfico-crítico* 2 t. (La Habana, Universidad Central de las Villas, 1962-1964); Ezequiel Martínez Estrada, *La poesía afrocubana de Nicolás Guillén* (Montevideo, Arca, 1966); Roberto Fernández Retamar, *El son de vuelo popular* (La Habana, Unión, 1972); Nancy Morejón, selección y prólogo, *Recopilación de textos sobre Nicolás Guillén* (La Habana, Casa de las Américas, 1974); Robert Márquez, *Man-making words* (La Habana, Editorial de Arte y Literatura, 1973); Mónica Mansour, *La poesía negrista* (México, Era, 1973); Jorge Ruscalleda, *La poesía de Nicolás Guillén (Cuatro elementos sustanciales)* (Río Piedras, Editorial Universitaria, 1975).

<sup>15</sup> La mención anterior de Frobenius debe haber retrotraído a Jiménez a la polémica que se desató en la *Revista de Occidente* con la publicación de su ensayo, "La cultura de Atlántida" [I, 3 (septiembre 1923), 289-318], y con sus conferencias en Madrid [V. Fernando Vela, "León Frobenius en Madrid", *Revista de Occidente*, III, 4 (marzo 1924), 390-394]. Así cuando, en el "Coloquio", Jiménez le pregunta a Lezama si la "sensibilidad insular" no es, como la "expresión mestiza", "el retorno de una raza a su expresión diferente, rencorosa" (OC II, 56), él quizás aluda con ello al artículo de Eugenio d'Ors, "La resurrección de Juliano el Apóstata" [*Revista de Occidente* VI, 16 (oct. 1924), 17-51], en el cual se impugna la pluralidad de *paideumas* que informan las diferentes culturas en la morfología cultural de Frobenius, lo que d'Ors considera como una "tentativa ... de sustituir la 'Cultura' por el panorama sinóptico de las razas" (44), por la "pasión del rencor" (19). Al igual que d'Ors, Jiménez aboga aquí, en el "Coloquio", por la Cultura universal de Occidente que "fusiona a [los] enemigos aparentes de la naturaleza y la cultura" (OC II, 56). Oponiendo la "sensibilidad insular" a la "expresión mestiza", Lezama propondrá, en lo que sigue, el "mito del insularismo" como una especie de mediación entre la búsqueda de un *paideuma* nacional y el reconocimiento de la unidad de una Cultura universal.

---

---

## THE COMMITTED CHARACTER OF GUIMARÃES ROSA'S AESTHETIC REVOLUTION\*

Eduardo F. Coutinho  
*Federal University of Rio de Janeiro*

Revolucionar a lingua é a mais profunda  
revolução que se pode fazer; sem ela, a  
revolução das ideias é apenas aparente.  
—Miguel de Unamuno

As obras artisticamente insuficientes, por  
mais avançadas que sejam sobre o palco  
político, permanecem ineficazes.  
—Mao Tse-tung

Guimarães Rosa's books brought about so many innovations into the realm of Brazilian fiction that they raised, from the very beginning, great interest on the critic's part. Yet, since these innovations are mostly of a linguistic and structural order, the majority of the critical works written about them have concentrated upon these points and have to some extent neglected other aspects to which generally had been given more attention in the works of earlier novelists—namely, those aspects traditionally included under the general label of "content." This position of the critics, that privileged the pure formal aspects of the author's works, though considerably changed later on, gave way to the accusation that Guimarães Rosa had dedicated himself so deeply to experimenting with language that he had disregarded the social or historical context on which his works were based and had become a sort of "language adventurer" who alienated himself from reality by mere verbal ludism.

\* *This article is to commemorate the eightieth anniversary of Guimarães Rosa, b. 27 June 1908-d. 19 November 1967.*

There is no doubt that Guimarães Rosa's preoccupation with form was extremely relevant, to a point that it could not pass unnoticed even to the most naïve of readers, but the claim above mentioned is totally unfounded and constitutes a testimony to the precariousness and immaturity of a view that does not recognize language as the basis of literature. Since the idea that the author had disregarded the context on which his narratives were based has already been widely contested by critics who approached the subject from a sociological perspective,<sup>1</sup> we will not extend ourselves any further on this point; rather we will concentrate our interest on the second part of the argument—the charge of alienation that was imputed to him. However, before we dismiss the issue, it might be useful to recall that as much as any so-called socially committed work, Guimarães Rosa's books offer a critical panorama of Brazilian rural society at a certain time of its history and can be said to be, as Walnice Nogueira Galvão has affirmed in relation to *Grande sertão: veredas*, "o mais profundo e completo estudo até hoje feito sobre a plebe rural brasileira."<sup>2</sup>

The accusation that Guimarães Rosa was a kind of "language adventurer" who limited himself to a mere play-with-words is the result of an attitude, nowadays obsolete, but which found fertile ground in Brazil in the mid-twentieth century, according to which the form and the content of a narrative art work were two independent elements and the former was important only as a vehicle for the transmission of the latter. Since Brazilian people were accustomed to a type of narrative whose main purpose was to criticize society explicitly and Guimarães Rosa had inverted this situation by effecting his social criticism through the literary elements which composed his works, they failed to see that his concern with form was not a pure aestheticist obsession and did not recognize the value of a work which, even from the socio-political point of view, is one of the most revolutionary of our contemporary literature.

When Guimarães Rosa published his first narratives—the collection of short-stories entitled *Sagarana* (1946)—

the kind of literature predominant in the Brazilian milieu was the novel of protest, that had conquered much space in the 1930's, particularly among the Northeastern writers. This type of fiction, which came to be labeled by criticism as Neo-Naturalist due to its attempt to document in as objective a manner as possible a certain region or country for the purpose of exposing its social, political or economic situation, was often of a high quality. Yet, it presented a problem: the existence of a gap between the ideas expressed and the way of expressing them, that is, the language and narrative structure through which they were expressed. On the level of the content, the writers offered a severe criticism of the establishment, but they accomplished their task by means of a traditional sort of language—a "language of truths"—that was in clear contrast with what they aimed at transmitting their readers.

Aware of this gap existing in the narratives of the 30's, and based on a different art conception, according to which the work is a totality formed by the harmonious balance of the various elements that compose it, Guimarães Rosa traced for himself a new program which he would follow for the rest of his life. He believed, as he declares in his famous interview with Günter Lorenz,<sup>3</sup> that in the same way that the sound and the meaning of a word depend on each other, the form and the content of a literary work cannot be dissociated, and he severely criticizes those writers who, because of excessive preoccupation with the ideas they want to express, do not recognize the importance of language in a literary composition: "Estos jóvenes que declaran abiertamente que ya no se trata más del idioma, que sólo el contenido tiene valor, son pobres estudiantes dignos de lástima" (Lorenz 42). These young men to whom he refers are the so-called "committed" writers of the 30's who believed they were producing a revolutionary kind of art because they denounced the oppressive social reality of their country, but since they cast their criticism by means of a traditional type of discourse, they fell into a contradiction and could hardly be considered as truly revolutionary, for, to quote Rosa again, "el

mejor de los contenidos no vale nada si el idioma no le hace justicia" (Lorenz 42).

Guimarães Rosa felt, as much as the writers of the 30's, the necessity of offering his readers a new world view that might cause them to question their own system of values, but unlike those writers he believed that "solamente renovando el idioma se puede renovar el mundo" (Lorenz 42). For Guimarães Rosa, the language of a people is intimately connected with this people's way of thinking, with its own view of the world. Thus, if one wishes to alter this world view, it is necessary to start by changing the language which reflects it; only in this way could an author free this people from its old categories of thought. It is not possible, Rosa thinks, to offer a people a new world view by means of a type of language that is linked to a former reality, for the resulting gap between the author's conscience and his language would make his effort unfruitful. The revolution in the novel has to start from within, from the literary form itself, and it is with this in mind that he sets himself the task of revolutionizing the language and structure of narrative.

Guimarães Rosa's concern with form is not, therefore, an apolitical or alienating attitude, as it was believed for some time, but on the contrary a highly conscious political undertaking which comes out of the premise that to express a revolutionary view of the world one begins by revolutionizing the means to express this view, or, in other words, that the revolution must start from within, from the art form itself. And the author is not alone when formulating these ideas. Julio Cortázar, in a polemic with the critic Oscar Collazos, published as *Literaturea en la revolución y revolución en la literatura*, expresses a similar thought by saying: "La novela revolucionaria no es solamente la que tiene un 'contenido' revolucionario, sino la que procura revolucionar la novela misma, la forma novela, y para ello utiliza todas las armas de la hipótesis de trabajo, la conjetura, la trama pluridimensional, la fractura del lenguaje."<sup>4</sup> And before him, the Marxist critic Walter Benjamin had stated, in his famous essay "The Author as Producer" (1934), that the truly revolutionary

artist should not uncritically accept the existing forces of artistic production, but should develop and revolutionize these forces, for 'commitment' is more than just a matter of presenting correct political opinions in one's art; it reveals itself in how far the artist reconstructs the artistic forms at his disposal, turning readers and spectators into collaborators.<sup>5</sup>

The authors of the 1930 group intended to be revolutionary because they criticized and denounced the status quo, but having used the language of the establishment in order to attain their aim they failed from a lack of perspective, and in the end produced one more manifestation of the system against which they were rebelling. Their art became an art of "reflection," of "mirroring," rather than one of rupture or dissension. Guimarães Rosa, in contrast, started from the assumption that to effect an actual rupture in the system his art would have to be, as Carlos Fuentes says in relation to his own, an art of "disorder," or rather of a possible order contrary to the dominant one, and it becomes a truly revolutionary art in the sense that it "le niega al orden establecido el léxico que éste quisiera y le opone el lenguaje de la alarma, la renovación, el desorden y el humor. El lenguaje, en suma, de la ambigüedad: de la pluralidad de significados, de la constelación de alusiones: de la apertura."<sup>6</sup> This language is the language of searching, the very attribute which characterizes twentieth-century man and therefore the only possible one to express his reality. Thus, rather than alienating man from his reality, this language of rupture places him in direct relationship with it, and by causing the reader to think it transforms him from a mere spectator into a collaborator with the writer, an actual participant in the latter's creative process. Whereas the narrative of the 30's dealt with the revolution from within the establishment and did no more than offer the reader a series of static descriptions that maintained his comfortable position as a passive consumer, Guimarães Rosa makes this revolution real by denying a kind of art that after all was a part of the system's ideology.

The traditional language of fiction employed by most writers of the 30's was associated with a one-sided and anachronic world view—that of the Realist and Naturalist writers of the late nineteenth century—and as such it was unfit to represent the multiple reality of twentieth century man. It was a descriptive kind of language, crystallized in stereotyped formulas, which did not go beyond appearance and the conventional. This frozen type of language was appropriate to represent a static world, measurable by rational categories alone, but when used to express a wider view it is revealed as insufficient and a gap is immediately established between the universe presented and the way of presenting it. In this sort of language, words had lost their primitive energy and acquired new fixed meanings associated with one specific context; expressions had become vague and weakened, disguised with different connotations which concealed their original strength; and syntax had abandoned its infinite potentialities and had limited itself to ready-made sentences and clichés. The poetic character of language, in other words, which consists exactly in its power to reveal new things, was smothered by the conventional and hidden behind labels and stereotypes.

Conscious of this process of exhaustion through which poetic language had gone and of its inadequacy to represent the contemporary world view, Guimarães Rosa felt as an imperative the revitalization of literary language. And, in order to achieve his aim, he began by violating the norm, the established forms of language, and by substituting for the common-place the unique; that is, he abandoned the worn-out forms and dedicated himself to the search for the unexplored—the new metal that lay hidden, as he himself says, "bajo montañas de cenizas" (Lorenz 39). The procedures employed by Guimarães Rosa to break with the norm of the Portuguese language and explore the potentialities latent within its system were varied and numerous, but they all had a common basis which consists of two stages: a) the elimination of all its alien, inexpressive forms, worn-out after long usage, and the searching for the primitive meaning of words, the only one close



to the immediacy of things, or, as Julio Cortázar has once put it in relation to himself: "terminar con la impureza de los compuestos y devolver sus derechos al sodio, al magnesio, al carbono químicamente puros"<sup>7</sup>; and b) the exploration of language potentialities, of the "gume ileso do vocábulo," to use Rosa's own expression, of the hidden face of the sign so far unrevealed.

An interesting example of this process of language revitalization can be observed if we compare the use of the word *sertão* in *Grande sertão: veredas* and in the Regionalist novel of the generation of 1930. Whereas in this latter narrative the term is used with a fixed meaning, referring almost exclusively to an arid and inhospitable land which oppresses and engulfs man, in Rosa's work it is employed with a wide spectrum of meanings that range from the above mentioned to its opposite—that of a kind of earthly paradise—present for example in the episode of the second crossing of the gorge of Sussuarão. The *sertão* encountered in the pages of *Grande sertão veredas* is both a physical, geographical area and a psychological space, a human, universal region that can by no means be clearly delimited. Hence the narrator-protagonist's preoccupation, throughout the entire novel, with defining the term and his inability to come up with a satisfactory conclusion. Guimarães Rosa's novel contains a considerable number of definitions for the *sertão*, or rather, of attempts to define it, and not a single one can stand by itself. Instead, they complement and even contradict one another and are meant to make sense only when seen from this complex and global perspective: "o sertão é e não é," says the protagonist repeatedly along the narrative, "o sertão está em toda a parte."<sup>8</sup>

Since the search for a new expression can be detected in Guimarães Rosa's works on two distinct levels—that of language *stricto sensu* and that of narrative discourse, that is, the syntax, lexicon and morphology of a novel, novella or short-story, we will approach the issue here on both these levels, and will follow an order that goes from the smaller to the larger unities. Thus, on the level of language *stricto sensu*, it is worth mentioning two procedures

which, due to the frequency with which they are employed, cannot pass unnoticed even on a naïve sort of reading: the affixation and the agglutination.

The affixation consists of attaching to the "signifier" of a word one or more affixes which will change its meaning by suggesting new connotations. An example of this is the word *sozinhozinho* employed by Guimarães Rosa in his *Grande sertão: veredas*. The word *só* ('alone'), purely conceptual in Portuguese, does not contain any emotional connotation at all. The anonymous poet, feeling once that the word was unable to express his loneliness, decided to add to it a diminutive suffix *-inho*, *-zinho* very used in the language to connote intensity (e.g. *cedinho*, 'very early'; *devagarzinho*, 'very slowly'). The result was the word *sozinho*, meaning 'very alone.' But throughout the development of the language *sozinho* came to lose its poetic meaning and became a mere synonym of *só*. Guimarães Rosa realized the inexpressiveness of the word *sozinho* and searched to recapture its original meaning by employing the same procedure that he believed was once done. He repeated the diminutive suffix at the end of the word and created the form *sozinhozinho*.<sup>9</sup>

The agglutination, the second procedure mentioned, consists of combining the "signifiers" of two or more words in such a way that the neologism created will contain the meanings of all of them. These neologisms, called "portmanteau" words, abound in the works of Guimarães Rosa. For example, *nenhão*, the fusion of the indefinite pronoun *nenhum* ('none') and the negative adverb *não* ('no'); *fechabrir*, fusion of the opposites *fechar* and *abrir* ('to close' and 'to open'); *prostitutriz*, mixture of the synonyms *prostituta* and *metretriz* ('prostitute'); *visli*, fusion of the verb forms *vi*, *vislumbrei*, and *li* ('I say,' 'I discerned,' and 'I read'); or still the forms *sussurruído* and *adormorrer*, used to suggest respectively, 'the whispering of a group of people in a wake' and 'the natural death of a salesman as a kind of sleep.'<sup>10</sup>

It is important to observe, however, that all these neologisms, both the ones formed by affixation and the ones composed by agglutination, do not constitute arbitrary cre-

ations. The writer does not invent entirely new "signifiers" dissociated from the forms existing in his language. He is not creating a new language independent of his own. On the contrary, his task is to explore the many possibilities encountered within the structure of the language with which he is dealing and to give concrete existence to what was so far a mere potentiality. As the critic Cavalcânti Proença has affirmed in his essay *Trilhas no grande sertão*,

Guimarães Rosa não faz outra coisa senão apelar para essa consciência etimológica do leitor, neologizando vocábulos comuns, reavivando-lhes o significado (obliterado ou por demais esmaecido pelo uso corrente), dando-lhes uma precisão que esse mesmo uso acabou por destruir. Uma espécie daquele silêncio que desperta os moleiros quando cessa o rolar do moinho."<sup>11</sup>

This process we have been describing of alteration of the "signifier" does not exist only at the level of vocabulary. Phrases and sometimes entire sentences which have become clichés are also frequently altered by the author in order to recover their original expressiveness. Thus, phrases like "nu da cintura para cima" or "não sabiam de coisíssima nenhuma" are changed in *Grande sertão: veredas* to "nu da cintura para os queixos" e "não sabiam de nada coisíssima." When a Portuguese-speaking person hears the expression "nu da cintura para cima" or the sentence "não sabiam de coisíssima nenhuma," he does not think about the various nuances of meaning which they contain. He does not even notice the peculiar use of the adjective suffix *-íssimo* applying to a noun—*coisa* ('thing'). These phrases have been so well integrated into his language and have been so worn out by usage that they appear to him as having no special connotation. However, when he hears the expressions "nu da cintura para os queixos" or "não sabiam de nada coisíssima," the strangeness of the phrase hits his perception and forces him to think about its meaning. In doing so, he is in-

evitably driven to see beyond the pure denotative aspect of the expression.

Although it is in the area of syntax that Guimarães Rosa's contribution to the language of contemporary Brazilian fiction has been most prominent—his syntax has a very peculiar logic and is basically characterized by a compact, telegraphic structure—the detail which the subject demands in order to be clearly exposed goes beyond our purpose in this essay. We will, then, limit ourselves to briefly mentioning, as examples, a few of the most frequent procedures employed by the author in this field for the purpose of revitalizing language:

a) the enumeration of words belonging to the same grammatical class, which causes a rupture within the syntagmatic structure of language and contributes to the neutralization of the opposition between prose and poetry. This device is widely employed in most of Rosa's works, particularly in the descriptions of nature;

b) the inversion of the traditional order of words or phrases in the sentence which is perhaps the most erudite trait of his technique and the element which has led several critics to classify his style as neo-baroque. The processes of inversion are many and varied; they go from the simple pre-position of a direct object pronoun or an adjective to the transference of entire phrases and even clauses to a different part of the sentence;

c) the use of condensed sentences and elliptical constructions, both typical of oral language, which reveal a preference of the author for coordination over subordination and for a linear and direct style.

On the level of narrative discourse, the innovations introduced by Guimarães Rosa in his search for a new expression were also very significant and, in all cases, the procedures employed had the same basis: the elimination of the worn-out elements and the exploration of the potentialities of narrating. Here, though, due to the wideness and complexity of the subject, we will also restrict ourselves to listing some of the procedures most frequently used by the author, and will concentrate our attention on his masterpiece, the novel *Grande sertão: veredas*:

a) substitution of the traditional linear coherence of the narrative for two basic time strata, which complement each other and are prolonged *ad infinitum* as a kind of eternal present;

b) abandonment of the one-dimensional sense of space in favor of simultaneity and the multiplicity of narrative levels;

c) use of a limited point of view, centered upon an essentially ambiguous protagonist, who lives in two worlds of a different order (a mythical-sacred and a logical-rational one) and contributes, as a consequence, to maintain the narrative's ambiguity;

d) use of a hybrid technique of dialogue-monologue, which gathers both the dialectical structure of the dialogue and the emphasis on a single individual's perspective, characteristic of the monologue;

e) fusion of the traditional literary genres: the epic, the lyrical and the dramatic;

f) use of a narrative which is not only entirely directed toward a central question but is also in and of itself a question, in the sense that it is constructed in a sort of language defined precisely by its searching character, its speculative aspect.

Since this latter aspect is one of the most significant devices employed by Guimarães Rosa in his effort to revitalize narrative discourse, we will dedicate some attention to this issue here. We will begin with recalling a passage from *Grande sertão: veredas* which can be said to constitute a kind of a summary of its structure:

De primeiro eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moquém; quem mói no aspro, não fantasia. Mas agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessossegos, estou de range-rede (GS: V, p. 11).

As we can see, the narrative of Rosa's novel is constructed around two basic lines or levels, associated with two different moments of the protagonist's life and marked by two different attitudes on his part—namely, a

past time during which he experienced the facts he is narrating now, predominantly marked by his action in the *sertão*, and a present time, characterized by a speculative attitude, in which he is reporting those past events to his interlocutor and is experiencing them again in the very act of narration.

These two lines, different as they may be, are interwoven on every level of the narrative, and it is from their interrelationship that the whole tension of the novel is set up. Riobaldo, the narrator-protagonist, had gone through a series of experiences in his past that are still alive in the form of doubts which torment him. He tells his story to his interlocutor for the clear purpose of dissipating those doubts. Hence the frequent presence of statements, such as the following, throughout his narration: "Conto ao senhor é o que eu sei e o senhor não sabe, mas principal quero contar é o que eu não sei se sei, e que pode ser que o senhor saiba"; hence also the necessity he feels to reconstruct the events of his past life exactly as they had occurred. However, if it is true that Riobaldo wants to be faithful to the facts stored in his memory, he also realizes that he will never be able to accomplish this goal due to the selective character of memory. That awareness increases his doubts rather than dissolving them. Furthermore, the time span that has elapsed between the two momentos contributes to blurring the neatness of the episodes and leads him to mix up remote with recent events. Riobaldo is not sure of anything, as he himself asserts repeatedly in the narrative; he cannot even distinguish the facts from their interpretation—from the manner in which he sees them in the present. Thus, the only way he finds to accomplish his task is to represent those facts as they appear to his mind, that is, fragmented, incomplete, in a state of search.

At this moment, however, the protagonist is faced with a new problem—that of linguistic expression, which is one of the keys not only to *Grande sertão: veredas* but to Guimarães Rosa's works as a whole. The problem can be roughly summarized by the question: how can one represent a state of doubt or of searching by means of a

"language of truths," worn-out and predominantly referential as the one we have at our disposal? Riobaldo is conscious that his world view can only be well represented if it is done through a type of language that inquires more than it affirms. It is to the search of such a language, poetic and effervescent—of a language that is born at the very moment of expression—that he devoted himself in his narration, thus establishing an isomorphic relationship between his *Weltanschauung* and the way of representing it.

The isomorphic relationship between Riobaldo's world view and the language employed to express it—as ambiguous and dynamic as the reality it was intended to represent—is certainly one of the great achievements of Guimarães Rosa's novel. Yet, that is not all; this trait is complemented by another of similar importance: the fact that the protagonist represents his state of searching through the quest for a new expression. Riobaldo uses narration to accomplish his existential search; in other words, narrating is, for him, a process of search. But since this process can be effected only if he finds a new type of language that inquires more than it affirms, an identification occurs between living and narrating, and his existential quest is represented through the search for a new expression. Thus, in addition to representing his world view through a type of language which, by its inquisitive character, best suits such a function, the narrator adopts a process similar to that which characterizes his view, and constructs his entire report under the sign of search. It is this latter aspect, crucial for the understanding of *Grande sertão: veredas*, that is reflected in the leitmotifs so often repeated throughout the whole text: "Viver é muito perigoso" and "Contar é muito, muito dificultoso."

The construction of the entire narrative of *Grande sertão: veredas* by means of a process of questioning which installs search on every one of its levels constitutes a great evidence to the fact that Guimarães Rosa's linguistic and structural innovations, far from being gratuitous, are a conscious effort on the author's part to make of the literary work something lively and dynamic, which would act

upon the reader's mind and transform him. The critic Franklin de Oliveira has already mentioned the wider scope of Rosa's stylistic revolution. In his essay "Guimarães Rosa" he affirmed that the latter "reveste-se, também, do sentido de protesto contra a sociedade tecnológica," which is "a civilização que gerou a antilinguagem."<sup>12</sup> For Oliveira, this one-dimensional kind of civilization had reduced language to a mere series of clichés and stereotyped formulas. In this critic's view, by abandoning this type of language and restoring what the critic calls the "imprevisibilidade criativa da forma literária," Guimarães Rosa was not only expressing his refusal of a sterile sort of language but also protesting against the kind of society identified with this language, and consequently offering a critical view of reality, which is at the basis of every truly revolutionary kind of literature. Yet, owing to the nature and purpose of his study, the critic does not consider the effects Guimarães Rosa's de-automatization of language had upon the reader. Thus, we will continue our discussion of the issue by recalling the author himself.

For Guimarães Rosa, language is a powerful instrument of action in the sense that, by expressing ideas—"el idioma sirve para expresar ideas," he says in his interview with Lorenz (42)—it may act upon people's minds, and illuminate their consciousness. As this power of language is weakened or even lost whenever its forms are worn out and conditioned to a specific world view, it becomes necessary to renew these forms in order to restore such a power. And since it is only by so doing that language may recover its capacity to illuminate people's consciousness, the act of renewing it acquires an ethical significance which Rosa himself explains when he affirms that human welfare depends, among other things, on man's very capacity to revitalize language.

Guimarães Rosa refers to the character present in the necessity of restoring to language its power of action that Guimarães Rosa refers when he speaks, still in the same interview, of a "compromiso del corazón" which, according to him, every writer must have. For the author of



*Grande sertão: veredas*, literature is the art of language, and the novelist's task, like that of every artist, is to reveal and unfold, not simply portray, as the Naturalist and Neo-Naturalist writers believed it to be; and since it is not possible to perform these functions by means of a worn-out kind of language, he more than anyone else is expected to revitalize it every time its power is weakened or lost, by constantly renewing its forms. Man's current, everyday language is unfit for literature precisely because it has lost its capacity to express ideas—"El lenguaje corriente expresa tan sólo rutinas y no ideas," Rosa states (Lorenz 42)—thus it becomes a duty for every writer who wants to accomplish his task adequately to explore the originality of linguistic expression, so that it may recover its power and be able to act again upon people's minds. For this reason, he affirms to Lorenz that poetry (here taken as literature in general) "se origina de la modificación de realidades idiomáticas" (Lorenz 44). He later concludes, with total conviction, that every true writer is also a revolutionary, because, by restoring language's power of action, he is certainly also contributing to the illumination of people's consciousness and spreading the seeds for possible transformation.

However, if it is true that by revitalizing language's original strength the writer is fulfilling his mission as an artist of the word, and is therefore contributing to the awakening of man's soul, it is important to observe that the scope of Rosa's stylistic revolution does not stop at this point. The author places an emphasis upon the reader's process of reflection and on the transformation of the world as he perceives it. For Guimarães Rosa, it is not enough to illuminate the reader's consciousness, to express a series of ideas that might lead him to see beyond apparent reality, but also, and very specifically, he must be induced to reflect and to search, as a consequence, for a new view of the world. Thus, by disrupting the traditional form of language and by exploring the potentialities of linguistic expression, Guimarães Rosa is not simply restoring the power of the poetic *dictum*, however fundamental this function may be, but is also making use of a

device, similar to Brecht's critical distancing, to lead the reader into a whole process of questioning, and consequently transform him from a mere passive consumer into an active participant in the reality represented.

Although this emphasis on the reader's process of reflection can be detected in every procedure employed for the revitalization of literary language—from the strictly linguistic recourses to those on the level of narrative structure—it is worthwhile to mention here two of these procedures which, because of the relevance they assume in the text of *Grande sertão: veredas*, are appropriate to illustrate the question: the inconclusive character of the narrative—which ends as it begins, in a kind of psychic present—marked by the symbol of infinity suggesting eternal continuity; and the questioning the narrator undertakes about his own way of telling the story, which is represented in the novel by a structural subline that can be designated as metalinguistic.

As we have seen when commenting on the structure of *Grande sertão: veredas*, far from being a cold report of past facts and events, Riobaldo's narrative is a continuous process of search developed in the presence of the reader in the very act of narration. For this reason, it does not reach a terminal point by the time the novel is over; on the contrary, it is simply interrupted, leaving the path free for further speculation. Although this inconclusive character of the narrative is basically a result of the fact that it is presented as a phase in the protagonist's process of growth, this device strongly contributes, as we shall see now, to transforming the reader into a co-participant in the work. Riobaldo sets out to report to his interlocutor the story of his life as a *jagunço* with the clear purpose of dissipating the doubts that had remained in his consciousness as a result of those past experiences. At the end of his long monologue, he attains, at least to a certain extent, some kind of comfort or relief. However, the process of search in which he is involved does not stop at this point, for the doubts that disturbed him, if or when resolved, are replaced by new ones, in a dialectical manner that has no possible end. At the end of this trajectory the only definite

conclusion at which he may arrive is the realization that "vivendo, se aprende; mas o que se aprende, mais, é só a fazer outras maiores perguntas (GS: V, p. 389-90), as he himself says at a certain point in the text. Similarly, the reader is also involved in this ongoing process and is driven, by means of meditating upon the facts narrated, to continue the search initiated by the narrator. Thus the search for self-knowledge accomplished by the protagonist is extended to the reader, who incorporates it into his own living-experience and becomes, in turn, another narrator, giving origin to a kind of chain which would gradually increase its length every time a new person takes on the task of reading the novel. That is why the interlocutor is presented in the narrative as a double-figure: on the one hand, he is the one who listens to the story—that is, a representative of the reader, and on the other he is also an image of the writer, who, having taken notes while listening, will transmit the story to others in the form of a book.

But if the inconclusive character of the narrative may not be totally satisfactory to evidence the transformation of the traditional type of reader into a co-participant in the work, the other procedure mentioned—the narrator's questioning of his own way of telling the story—leaves no more doubts on the subject. When the narrator of *Grande sertão: veredas* interrupts his report to comment upon his own technique, he is calling on the reader to reflect not only upon the facts narrated but also upon the way of transmitting them through language. He attributes to the reader a weight of responsibility which he could not otherwise have, for he is being urged to become both a critic and a collaborator in the work. The narrator is aware of the relative character of his own view of reality; thus, rather than offering his reader the product of his reflections, he presents them to him in the very act of their being made. And since they are submitted to a constant process of questioning, the reader is driven not only to take a position about them but also to search, in turn, for his own view of the world. Therefore, rather than being a passive consumer of the work, the receiver of a ready-

made world view in whose formation he cannot participate, he is transformed into an agent, a possible modifier of the reality represented. And as such a reality represented in the work of art is in a dialectical relationship with the outside world, this active role of the reader is extended beyond the book's pages.

This stimulation of the process of reflection on the part of the reader and his consequent transformation from a mere passive consumer into an active participant in the work constitutes the ultimate function of Guimarães Rosa's stylistic revolution—its active function, if we may call it so. This very element confers upon such a revolution a status which transcends its strictly aesthetic purposes. There is no doubt that Guimarães Rosa's revolution is essentially aesthetic in the sense that it is both accomplished within literature and aimed at the innovation of the means of literary production, but the fact that it places the reader at the core of the process makes it cross the barriers of literature and project itself into a sphere of concrete human action. Guimarães Rosa is aware of the fact, as he states through the words of Riobaldo, that "toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo" (*GS: V*, p. 170); thus, by means of the revolution he effects, he provides his reader with this "palavra pensada"; and by constantly stimulating the reader's reflection upon and participation in it, induces him to question also his own reality and to search, as a consequence, for his own way of acting upon it. In this sense he constructs a novel which is, even in sociopolitical terms, of a more committed kind than those of the so-called writers of the revolution. For whereas the latter limited themselves to talking about the necessity of a revolution and did not go beyond offering their readers a series of ready-made ideas which maintained their position of passive consumers, the author of *Grande sertão: veredas* makes this revolution real within the strict field of literature and, by revealing his technique, he reaches the reader in a much more effective manner.

It is true that Guimarães Rosa's stylistic revolution, if taken by itself, cannot be totally responsible for conferring

upon his works a committed character, at least in the traditional sense of the term. The sociopolitical vein which constituted the center of attention in the "novel of the revolution" continues to be an essential ingredient in his narratives, the difference being simply that now it is no longer the central aspect upon which the entire work is dependent. However, what is important to stress is that it is owing to the revolution accomplished on the level of language and narrative structure that these very elements become effective, in sociopolitical as well as artistic terms, because the author reaches the reader in a much more thorough manner.

Thus, at this point we may conclude by affirming that, contrary to what was believed at the time when the author began publishing his books, Guimarães Rosa has produced a narrative work of a profound critical nature—critical in the sense that Carlos Fuentes once defined the term, that is, as an "elaboración antidogmática de problemas humanos" (*La Nueva Novela* 35)—and that it was specially by means of his aesthetic preoccupations that such a work attained this committed character, according to which it can be placed side by side with the paradigms of great realist art. Throughout his works, Guimarães Rosa undertook an indefatigable quest for artistic perfection. By indicating, as Franklin de Oliveira has observed, that "os caminhos que conduzem à liberdade passam pelo território da beleza" (op. cit., p.446), he conferred upon the criticism of life also effected in his art a status of unprecedented revolutionary power in Brazilian literature.

#### NOTES

<sup>1</sup> The most relevant studies that have approached Guimarães Rosa's works from a sociological perspective are Antônio Cândido's essays "O sertão e o mundo" (*Diálogo* [São Paulo] 8 Nov. 1957: 5-18), and "O homem dos avessos" (*Tese e antítese*. [São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1964] 119-40); and Walnice Nogueira Galvão's book *As formas do falso* (São Paulo: Perspectiva, 1972).

<sup>2</sup>Walnice Nogueira Galvão, *As formas do falso* (São Paulo: Perspectiva, 1972),74.

<sup>3</sup>Günter Lorenz, "Diálogo con Guimarães Rosa," *Mundo Nuevo*, Mar. 1970: 27-47. Later included in Lorenz, *Diálogo con América Latina* (Valparaíso: Ediciones Universitarias, 1972) 315-56.

<sup>4</sup>Oscar Collazos, Julio Cortázar, and Mario Vargas Llosa, *Literatura en la revolución y revolución en la literatura: Polémica* (Mexico: Siglo XXI, 1971) 73.

<sup>5</sup>Walter Benjamin, "The Author as Producer," *Understanding Brecht* (London: n.p., 1973).

<sup>6</sup>Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana* (Mexico: Cuadernos de Joaquín Mortiz, 1969).32.

<sup>7</sup>Julio Cortázar, *Rayuela* (1963; Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970) 488.

<sup>8</sup>João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, 2nd ed. (texto definitivo) (Rio de Janeiro: José Olympio, 1958). Cited henceforth as GS: V, followed by the page reference.

<sup>9</sup>This example was cited by Donald Schüller in "Significante e significado em *Grande sertão:veredas*." *Correio do Povo* 23 May 1965.

<sup>10</sup>These examples were cited by Mary Daniel in her *João Guimarães Rosa: Travessia Literária* (Rio de Janeiro: José Olympio, 1968).

<sup>11</sup>Manuel Cavalcânti Proença, *Trilhas no grande sertão* (Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1958).86.

<sup>12</sup>Franklin de Oliveira, "Guimarães Rosa," *A Literatura no Brasil*, ed. Afrânio Coutinho, 2nd ed., V: *Modernismo* (Rio de Janeiro: Editorial Sul Americana, 1970) 443.

---

---

## CULTURAL AND SOCIOLINGUISTIC CONFLICTS OF ANGOLAN NARRATIVE DISCOURSE

Phyllis Reisman-Butler  
*University of Missouri-Columbia*

An important sector of contemporary Angolan nationalism had its roots within literary-cultural movements that emerged during the late 1940s and 1950s. These movements were concerned primarily with such issues as cultural revindication and reafricanization, as well as the problem of the alienation of the Angolan intellectual from the African masses.

This initial phase of revindication should be viewed in relation to specific aspects of Portuguese political and cultural hegemony in Angola. In particular, the policy of cultural assimilation formed a cornerstone of Portuguese colonial ideology. The *assimilado* functioned as a classification of those "natives" who had assimilated Portuguese cultural values and practices. Angolan literary practice in the 1950s, working at first from a basis of cultural revindication, also proposed a negation of *assimilado* identity and the associated process of acculturation. This negation, however, was recognized as only a partial response to the complex question of Angolan cultural identity, so that even in the poetry and short narrative works of some 1950s writers, the concerns involve not only a negation of colonial identity but also the attempt to define collective Angolan identity. This question of identity also encompassed the problematic of acculturated literary practice. Indeed, one of the primary characteristics of contemporary

Angolan literary practice in general concerns the definition of a national literary identity that departs from acculturated literary models and languages.

In the context of this study, the term "acculturated" pertains to the specific relations of a colonial social formation in which a dominating culture seeks to impose its cultural values and practices on a dominated civilization deemed "inferior" and/or "primitive." However, as Russell Hamilton contends in his study on Lusophone African literatures, *Literatura Africana, Literatura Necessária*, acculturation practices that served to reinforce exploitation and domination can be transformed by members of the dominated community into means, if not arms, of liberation.<sup>1</sup> Hamilton further elaborates on the subversion of acculturated literary models and emphasizes the transformational aspect of contemporary Lusophone African literatures in general:

Se bem que a literatura da Africa lusófona exprima inevitavelmente valores e uma estética ocidentais, fá-lo nos seus próprios termos. Tecnicamente, é uma literatura que, utilizando tradições europeias, procura subverter estas tradições que foram impostas numa realidade africana bem ou mal percebida por membros de uma elite.<sup>2</sup>

In relation to the specific case of contemporary Angolan literary practice, and in particular, narrative prose fiction, the literary subversion has moved beyond the original negation of imposed colonial identity, so that the transformation of acculturated literary forms and languages partakes in the definition of national literary identity.

This study focuses specifically on the practice of literary subversion in narrative prose works by Uanhenga Xitu. The author, born in the suburban Luandan region of Icolo e Bengo in 1924, began writing while serving a ten year prison sentence for political activities against the Portuguese Estado Novo. He remained at the Tarrafal prison camp in Cabo Verde from 1962-1970, during which time other imprisoned militant writers, including António Jacinto and Luandino Vieira, encouraged Xitu's literary en-



deavors. The works produced in prison—"Mestre" Tamoda (published in 1974), *Manana* (published in 1974), *Vozes na Sanzala* (published in 1976) and *Maka na Sanzala* (published in 1979)—as well as Xitu's post-independence works—*Os Discursos do "Mestre Tamoda"* (1984) and *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem* (1979)—primarily focus on the confrontation of cultures within the colonial social formation.

In the past, Xitu often has assumed a position of cultural nationalism, and he also is concerned with the recuperation of traditional cultural practices in rural regions, particularly within areas in transition. In a 1983 interview, the author affirmed his effectivel to the literary treatment of traditional cultures and also cited the necessity to preserve the knowledge of their cultural practices: "Temos de encarar de frente a nossa realidade cultural. A nossa literatura é oral, ela é fundamentalmente guardada pelos velhos e eles estão a morrer. Com eles morre também a grande riqueza cultural africana (angolana)."<sup>3</sup>

Xitu's narratives, perhaps more so than those of other contemporary Angolan writers, confront directly the problematic of acculturated literary discourse. The author's first published (and best known) narrative work, "Mestre" Tamoda, may be perceived as paradigmatic of this confrontation. The novella focuses on the linguistic and cultural conflicts that arise when Tamoda returns to his native *sanzala* after passing his adolescent years in Luanda. The immediate dichotomy, that of the *sanzala* in opposition to the city, forms one of the central and recurring themes of Xitu's fiction. Furthermore, this conflict of opposing cultural values provides the basis for Xitu's narrative of sociocultural and linguistic confrontations and contradictions. Tamoda's inventive and malapropos use of Portuguese not only defies comprehension, but also establishes an immediate language based conflict in the *sanzala*. Tamoda, however, remains somewhat caught between the two conflicting cultures and ultimately alienated from both.

We can recognize Tamoda's transformation of Portuguese as a positive element of cultural resistance and a

means of contestation. This contestation, however, does not result from a realization on Tamoda's part, and as the Angolan writer Manuel Rui argues, he remains a ridiculous figure since he lacks the political consciousness to become "desalienado" and to effectively transform those very instruments of colonization into arms against the colonial regime.<sup>4</sup> While Manuel Rui is correct in his explanation of Tamoda's failure to grasp and transform the contradictions of his alienated position, the novella, however comic, explores the tense confrontation of cultures within the colonial social formation. The confrontation of languages that forms the text's central focus unfolds within a narrative also based on that same confrontation. The Portuguese critic Salvato Trigo perceives this confrontation as an interpenetration of languages and claims that the resulting linguistic polyphony present in all of Xitu's prose fiction actually represents textual *griotismo* in written narratives that are transformed by techniques of orature.<sup>5</sup> Trigo's analysis, however, fails to grasp the contradictory basis of Xitu's fiction, since the linguistic stratification is conflictive rather than integral. While what Trigo terms discursive "mestiçagem" may be analyzed from the standpoint of the narrative verisimilitude of sociolinguistic registers, the resulting discourse should be perceived within the context of the contradictions of tense colonial cultural coexistence and confrontation within acculturated narratives.

"*Mestre Tamoda's* overt focus on linguistic differentiation provides the basis for a preliminary comprehension of the author's literary practice. Russell Hamilton perceives the various levels of language as manifestations of Xitu's own extensive formation and experiences in two cultures. From within the perspective of Xitu's conscious realization of the sociolinguistic problematic, Hamilton extends his analysis of the novella to identify at least five linguistic registers present in Xitu's narrative prose fiction. These registers include the relatively standard Portuguese of the third-person narrator, technical Portuguese, Portuguese spoken by Africans, the authoritarian Portuguese of the colonizers, and Kimbundu.<sup>6</sup> As we will develop

further in our discussion concerning Xitu's other works, the author's intentional manipulation of the diverse linguistic registers serves, in part, as a means to modify acculturated literary conventions. At this juncture, we emphasize that the various languages and linguistic registers that inform Xitu's narrative discourse function as socio-ideological indicators of the different groups presented in his prose fiction. The discourse provides a vehicle for a totalizing representation of the various conflictive strata of the colonial social formation. Xitu's novelistic orchestration of languages, however, defies Salvato Trigo's assessment of linguistic polyphony, for the resulting discourse is not harmonious, but rather cacophonous. The narrative discourse, composed of socially stratified languages, functions more as a battlefield on which the confrontation of antagonistic groups emerges as a sociolinguistic struggle.

This struggle also assumes the forefront in *Manana*, particularly in the novel's dedicatory preface. This section contains nine dedications that raise several issues concerning Uanhenga Xitu's literary practice. First, the author classifies *Manana* not as a "livro" but as a "livrário" and later clarifies this term: "Mas livrário é o quê?—Livrário é como uma pessoa que 'falou só mas não disse nada'."<sup>7</sup> Russell Hamilton explains that the use of this term involves a particular type of authorial self-deprecation that must be viewed as an artistic position in terms of Xitu's literary anti-conventionalism.<sup>8</sup> Xitu appropriates a literary convention—in this case the dedication—and through an exaggeration of its form, subverts that same convention. Furthermore, each dedication appears as an autonomous vignette that provides social background to the author's own formation. In addition, all share a common emphasis on language and also identify the sociolinguistic strata from which the languages of *Manana*'s discourse emerge: "Vocês vão ver: este livrário não tem português caro, não. Português do liceu, não. Do Dr., não. Do funcionário, não. De escritório, não. Só tem mesmo português d'agente mesmo, lá do bairro, lá da sanzala, lá do quimbo." (*Manana* 15). As Xitu clearly announces, the

models of Portuguese imparted through the various institutions of the colonial apparatus are rejected in favor of the non-standard forms spoken in Angola. In this sense, linguistic registers normally disparaged within the colonial society are elevated to the status of literary languages and further function as means of affirming collective identity.

*Manana's* focus on literary language and form points to one of the salient features of Uanhenga Xitu's literary practice. Although nearly all of his narratives concern cultural, linguistic and social conflict, they further are marked by recurring textual references to the language(s) of the discourse, as well as a questioning of the narratives' literariness. Xitu's prose fiction, also informed by technical footnote and glossaries—oftentimes of an almost ethnological nature—function, in part, as cultural go-betweens within a transitional society. At the same time, this mediatory position is countered by metatextual commentaries that concern the narratives' own problematic acculturated status.

This metatextualization first occurs most clearly in Xitu's introduction to *Maka na Sanzala*. The author explains that his literary practice is based on oral storytelling techniques: "Quando me lembro de estampar uma história ou um conto no papel, o sentimento de que me rodeio é convencer-me que estou diante de ouvintes que aguardam com entusiasmo o momento de me escutar e de me julgar."<sup>9</sup> This explanation of the oral nature of his narratives is followed by a positioning of the storyteller about to begin the tale: "Então, arranjo uma posição cômoda para melhor narrar a história, sem atender a que, no meio da minha gente, há alguns auditores que me podem influenciar, inibindo-me de continuar a narração," (*Maka* 9) The use of the verb "narrar" which might refer to written or oral narration is countered by "auditores." Although Xitu has just explained that his written narration attempts to recreate the conditions of orature that assume an immediate reception, at the same time, this narrative position precludes those very conditions. In this sense, the "posição cômoda" can refer to the narrator of written discourse who

does not have to contend with immediate reception. The tension between written and oral narrative sharpens as Xitu explains to his "leitores" certain characteristics of spoken Kimbundu in the Icolo e Bengo region. The positioning of the narrator appears ambivalent, for if on the one hand, Xitu recognizes the influence of techniques of orature and of spoken Kimbundu, on the other hand, he remains conscious of the narrative's acculturated literary status.

This ambiguity, moreover, assumes an openly subversive stance in *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...* (1980), Xitu's only work entirely written and published after independence. As the title suggests, the novel functions, in part, as a literary testimonial against colonial exploitation and abuses. Russell Hamilton points out that Xitu employs a conventional theme of Portuguese colonial literature, that of the young Portuguese who goes off to the colonies in search of adventure and fortune unavailable in the Metropole.<sup>10</sup> However, as was the case of *Manana*, Xitu's use of an acculturated literary model here works against convention and provokes a subversion of that very same model. In this novel, perhaps more explicitly so than in Xitu's other works, the subversion clearly finds its basis in a committed political and ideological position.

This position, as pertains to language, appears in Xitu's introduction in which the author again comments on the literary value of his work. In contrast to the seemingly self-effacing tone of *Manana's* classification as a "livrário," Xitu here decisively places the problematic of Angolan "literature" in a sociopolitical context:

Literatura fazem os homens possuídos de muita bagagem académica.... Ao passo que nós, que o nosso liceu foi no arranjo da estrada, carregar sacos, apanhar algodão, rachar lenhas, e o pagamento bofetada e pontapé no rabo, pela máquina colonial, e a Universidade foi a cadeia, compreende-se, portanto, que o mais podemos oferecer aos leitores são as imagens que recolhemos durante esses anos de observação directa de factos vividos na sanzala, sem preocu-

parmo-nos com rendilhados e o estilo de bom português de verdadeiros escritores. Sou escritor de *Mulala Na Mbunda*, misturando português, quimbundo e umbundo."<sup>11</sup>

Xitu's assessment of his works expressed with the phrase "mulala na mbunda"—which translates figuratively as "writing from the seat of one's pants"—might appear as a devaluation of his writing, but actually functions as a contestation in regard to the question of acculturated literature. Salvato Trigo views Xitu's assertion as an apology for his deficient linguistic expressions and a means of self-exile from an Angolan literature that he helped to create.<sup>12</sup> Xitu's use of the term "literature" appears in the context of acculturated literary standards imposed by the "máquina colonial." In this sense, Xitu's supposed apology points to an attempt to demystify the colonialist ideology of acculturation by emphasizing the realities of colonial political hegemony.

The author's introduction further points to the novel's somewhat contradictory basis, for although *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...* employs an implied authorial voice that continually critiques the socio-economic practices of the 1950s' colonial regime—including forced contract labor, the educational system and assimilation policies—the narrative assumes a quasi-bildungsroman form, one specifically associated with models of Portuguese colonial literature. In this sense, a self-defined "sobrevivente" appropriates a literary form associated with the "máquina colonial" as a framework for a testimonial narrative of contestation and criticism.

However, if on the one hand, Xitu's novel simulates a type of bildungsroman fashioned in a quasi-colonialist mode, on the other hand, it also works towards a subversion of that same model. In a review article, Pierrette and Gérard Chalendar observe that the text's organization provides the basis for a conscious political critique: "Tem um valor de guia, de interpretação, já que encaminha para a ideologia de que o texto é veículo."<sup>13</sup> The novel includes poems, written by Uanhenga Xitu during his confinement

in Tarrafal, that lament his imprisonment and exalt Angolan independence. The author again employs an exaggerated "dedicatória" that includes fourteen chronicle-like dedications to both Angolans and Portuguese involved in the liberation struggle. Furthermore, as Russell Hamilton contends, the novel subverts the conventional rules of novelistic discourse by means of "ziguezague de discursos e níveis de fala de administradores portugueses e de 'indígenas', falando ora o umbundu ora o 'seu' português...."<sup>14</sup> This multi-level discourse includes the Umbundu songs of the African contract laborers, letters written by the young Portuguese medic that describe the true conditions in the colonial outpost, as well as a type of mystical ending in which natural elements participate in the lament of one of the main character's death.

In this sense, although the novel simulates a quasi-bildungsroman form developed according to a colonial literary model, the narrative discourse simultaneously provokes a subversion of this same model. Furthermore, the subversion of acculturated literary discourse also involves a parallel disclosure of Portuguese colonial ideology through a demystification of the linguistic codes associated with that ideology. We emphasize, however, that Xitu's novel moves beyond a merely critical stance, both in terms of sociopolitical protest and in terms of the subversion of acculturated narrative discourse. The perspective of the implied author, informed by a collective political consciousness and cultural memory, proposes a demystifying vision of contemporary colonial history. In this sense, *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...* continues Uanhenga Xitu's literary practice, as a narrative based on collective past experiences whose discourse is informed by several languages and linguistic registers.

NOTES

- <sup>1</sup> Russell Hamilton, *Literatura Africana, Literatura Necessária I - Angola* (Lisbon: Ed. 70, 1981) 22.
- <sup>2</sup> Hamilton 43.
- <sup>3</sup> Américo G., "Uanhenga Xitu! Vem do Brasil Surpreendido com a Popularidade de 'Mestre Tamoda'," *Vida e Cultura* 30 Oct. 1983: 4.
- <sup>4</sup> Manuel Rui Monteiro, "Prefácio do Escritor Manuel Rui Monteiro para uma Reedição do Livro, "Mestre Tamoda e Outros Contos," Uanhenga Xitu, *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...*(Lisbon: Ed. 70, 1980) 155.
- <sup>5</sup> Salvato Trigo, "Uanhenga Xitu - Da oratura à literatura," *Cadernos da Literatura* 12 (1982) 31.
- <sup>6</sup> Hamilton 221.
- <sup>7</sup> Uanhenga Xitu, *Manana* (Lisbon: Ed. 70, 1978) 9.
- <sup>8</sup> Hamilton 232.
- <sup>9</sup> Uanhenga Xitu, *Maka na Sanzala* (Lisbon: Ed. 70, 1979)
- <sup>10</sup> Hamilton 226.
- <sup>11</sup> Xitu, *Os Sobreviventes* 13.
- <sup>12</sup> Trigo 30.
- <sup>13</sup> Pierrette and Gérard Chalender, rev. of *Os Sobreviventes da Máquina Colonial Depõem...* by Uanhenga Xitu, *Colóquio/Letras* 61 (1981) 86-87.
- <sup>14</sup> Hamilton 226.



---

---

## THE IDEOLOGICAL SIGNIFICANCE OF NEWS PHOTOGRAPHY: THE CASE OF EL SALVADOR

Robin K. Andersen  
*Fordham University*

### INTRODUCTION: THE IDEOLOGY OF THE CAMERA

News photography is an important aspect of information dissemination. It provides a visual record of news events. Pictures which illustrate articles and headlines function to legitimize the content of news reporting and increase the credibility of those reports. Photographs are undeniable evidence that the event reported actually happened, and that the journalist, at least photojournalist, was on the scene. The photograph brings back visual evidence which has been recorded by an unbiased, objective medium—the camera.

New photography's claim to objectivity is based upon the dual assertions that "the camera never lies," and "a picture is worth a thousand words". Even though these phrases may sound like worn clichés, they are commonly held assumptions that influence, in a positive way, the credibility of news photographs. A special segment done by *Time* bears out this point; 20 pages of news photographs, illustrating the important events of 1981, begins with, "Images: Ain't no way you can describe it."<sup>1</sup>

Particularly if events are dramatic, as often events reported from the third world are, the news photograph functions to convey excitement and/or emotion, which

allows the written report to remain "distanced," thereby not compromising the objectivity of the writer.

Readers of newspapers and magazines rely on news photographs to give them the type of information that could only be obtained if *they had been there and seen it with their own eyes*. Because of the value placed on knowledge gained from first-hand, sensory experience, some regard news photographs as much more than simple illustrations or corroboration. Writing in the book, *Eye-witness: 25 Years Through World Press Photos*, Harold Evans asserts that knowledge and understanding of certain events come only with visual record, "...some issues of importance can only be understood through photography,"<sup>2</sup>

The assumption that the camera tells the real story, that it cannot lie, is based upon the fact that it is a technological process—immune to human subjective interference. It is, in a word, disinterested. If we think of an X-ray photograph, admittedly, the camera objectively records the real world. An X-ray of a broken bone tells the viewer an unbiased truth—that there is a broken bone without doubt.<sup>3</sup> It can present certain necessary information, details that cannot be seen with the naked eye. In this sense the picture does record reality. The light reflected from the object has been fixed and permanently recorded. It has left an undeniably accurate record of the object. The veracity of the image attests to, and constantly reconfirms the certainty that, the camera cannot lie. But, we must ask, how can the truth an X-ray tells, be compared to "the truth" told by a news photograph published in the U.S. press. This comparison may seem far afield, but it is this quality of the photograph, its ability to claim a disinterested truth, that gives television news and news photographs their pervasive credibility and influence, and their often unchallenged claim to objectivity.

An important characteristic of the visual image is that it assures the viewer that what is represented is an unmediated version, an objective record of what really happened; things are the way they look. In this chapter I hope to demonstrate the visual language that exists within the

photographic image; to show that there does exist a set of mediations that add meaning to it. Standard visual conventions used within photojournalism carry the photograph to a different level of communication, a social one, one above and beyond that which is a record of the so-called objective world. I will try to show the different levels of meaning, in addition to the recorded reality, that exist within the photograph.

A photograph is imbued with meaning by the way it is taken—through the use of lens, angle, composition, distance, lighting, and focus—and through the way it is presented within the news context—laid-out, cropped and captioned. These meanings influence the relationship the viewer will have to the photograph, and how the individual will understand and feel about the reality the image records, especially photographs of war—the presentation of death, chaos, and other dramatic images that have characterized media coverage of Central America visually.

Distinct visual conventions are employed in photography. The development of a "photographic language" began with the first tentative images of the 19th century and has continued throughout the 20th century. These visual conventions, whose shared cultural meanings we all, as members of the same society, have come to recognize, influence the way we accept and view photographs. This language is very much a part of documentary and news photography, and carries underlying messages and meanings, a social knowledge of the "objective" world.

#### PHOTOGRAPHY'S TWO POINTS OF VIEW

Photography, since the invention of the daguerreotype in the mid 1800's, has been celebrated from two different, and often opposing, points of view. One, following the artistic tradition, has attempted to raise the medium of photography to an art form. Photography-as-art often looks like painting. It uses the conventions of painting—perspective, composition, and often times soft focus such as the very painterly photograph by the great photographer

of the 19th century, Alfred Stieglitz, titled, *The Net Mender*.<sup>4</sup> Art photography often tampers with the image in various ways to create an artistic mediation, either through the way it is taken, or through the developing process. A purely mechanical objective record of the physical world gives way to artistic interpretations.

This school of thought is often at odds with those that herald the camera's ability to reveal the physical world. From this point of view, the lens of the camera is said to see and record physical reality more clearly and accurately than the lens of the human eye. This view is best exemplified by the work of the realist photographers Paul Strand, Edward Steichen, Walker Evans, and the latter work of Edward Weston whose images are rendered with exact detail and clarity, in sharp focus. Indeed, they seem to surpass the realism and accuracy afforded by merely human vision.<sup>5</sup> Photography as record presents the physical world in the most objective manner possible.

From this position, photography is often viewed as a tool for science, a technique through which reality can be more fully known. Vast amounts of information can be accumulated and stored. The camera as the disinterested recorder became a tool for technological progress in the 19th century, and today photography is used for scientific experimentation, as data, and as evidence accepted in a court of law. It was, after all, not until the invention of photography that it was discovered how a horse's legs actually move when it runs.

It is by no means easy to keep the two points of view at opposite ends of the pole. The two schools of thought meet when the ultrarealist photograph becomes an abstraction, and therefore a work of art. Even realism takes on formal, artistic characteristics. We will come back to this point in our discussion of aesthetic influences on photojournalism, art as documentation.

THE ARGUMENTS FOR THE IMPORTANCE OF  
PHOTOJOURNALISM

The emphasis on the camera's ability to record—tell the Truth about—physical reality was the ideological basis of the first documentary and news photographs. Photography, whose primary concern was to convey information, aspired to accuracy and "truth." Margaret Bourke-White, an early American photojournalist who recorded many of the historic events of WW II, said this of her work:

Sometimes I come away from what I am photographing sick at heart, with the faces of people in pain etched as sharply in my mind as on my negatives. But I go back because I feel it is my place to make such pictures. Utter truth is essential, and that is what stirs me when I look through the camera.<sup>6</sup>

Her desire was to "bring home" the truth about a reality which many could not experience. Through the lens of her camera she saw, and made others see, as well as feel. But the public would not feel and become concerned as a result of manipulation (read artistic mediations), but rather because of the true sense of reality, the only substitute for experience. Harold Evans, extolling the virtues of Bourke-White's images, and photojournalism in general, states that which we can see, we believe. It is the "believable" quality of photographs which move the public:

...its compelling authority in description, documentation and corroboration. We believe what we see; and only what we believe can become a public issue. It makes the unbelievable believable... Margaret Bourke-White and others showed us in 1945, by indelible photographs, what it meant to be a Jew in Auschwitz and Dachau. Until then the reports about Hitler's death camps were only half believed and even today, such was the enormity of the crimes, we need photographs to convince us that, yes, it really did happen.<sup>7</sup>

Bourke-White's pictures of the liberation of the WW II concentration camps, particularly Buchenwald and Leipzig-Mochau, by the allied troops in the spring of 1945, are monumental, and contemporary photojournalists hold them up as standards. The desire to go into the war situation, and bring home the reality—the often squalid reality of death and misery—to those in power, is felt by many war photographers. The Truth of the real situation, recorded by the camera, is meant to stir those who have not seen with their own eyes. When Murry Sills, a photographer who covers Central America, was asked why he chooses to cover war, his answer was:

It's the only way to get attention of those in political power to make them realize the horrors of war and make them work harder to prevent it.<sup>8</sup>

These sentiments demonstrate the sincere desire by many photojournalists to show the politicians who make war the real consequences of their decisions, and to keep public officials accountable to their constituency—a constituency which, it is also believed, is affected by photos that tell the "utter truth" of war. It is thought that no one can look at pictures which tell the horror of war and not become concerned. But at this point we must ask what effect has the photographic record of the misery and injustice of the war in El Salvador had upon those in positions of political power and the public as a whole? Presumably, to a certain extent, it has raised public awareness to the suffering. However, it has not created a fervent outcry of mass public opposition to U.S. involvement in the Salvadoran conflict. We could even ask the more simple question, how much more do we "know" about the situation after viewing the photographic record?

What is the ultimate effect of present day news photos which bring to the public the reality of war? A war, such as the one in El Salvador, that the United States supports and promulgates. And a war in which terrible, almost unthinkable atrocities have been visually recorded, printed, and viewed. In 1971 when British newspapers began to

carry explicit pictures of war and its consequences, while the British government was still supporting official policies toward it, the media critic John Berger was prompted to ask these same questions.

Newspapers now carry violent war photographs because their effect, except in rare cases, is not what it was once presumed to be. A paper like the *Sunday Times* continues to publish shocking photographs about Vietnam or about Northern Ireland while politically supporting the policies responsible for the violence. This is why we have to ask: What effect do such photographs have?<sup>9</sup>

Indeed the same can be said of the photographs of the war in El Salvador published in the U.S. press, and the same question raised. If papers and news magazines are able to publish pictures of the horrors of a war backed by the United States government with impunity, and most importantly, without profound public outcry, what indeed is their effect?

Some would say, among them the well known critic Susan Sontag, that photographs of war depicting misery and horror have, over the years, become so commonplace that their emotional effect is not what it once was:

The vast photographic catalogue of misery and injustice throughout the world has given everyone a certain familiarity with atrocity, making the horrible seem more ordinary—making it appear familiar, remote (it's only a photograph), inevitable. At the time of the first photographs of the Nazi camps, there was nothing banal about these images. After thirty years, a saturation point may have been reached. In these last decades, "concerned" photography has done at least as much to deaden conscience as to arouse it.<sup>10</sup>

This is a somewhat cynical and disheartening assertion. How could the compassionate human spirit be so desensitized to pictures of misery and death (particularly deaths which occur in the third world)? The North American public did not arrive at this emotional wasteland on

purely their own volition. Indeed they have had some help. For a more complete understanding of this "deadened" sensitivity, and seeming lack of concern, it is necessary to look in detail at some of the factors which have contributed to the process. News photographs of war and death as presented in the U.S. press have played a role. A closer look at 1) photography and its modern usage, 2) particular photographs chosen to be published, and 3) the way they are used within the context of news should help to explain the emotional response, or lack of it, to photographs which have brought home the horrors of war in Central America.

#### AN INFLUX OF IMAGES

The North American public has been overwhelmed with images. The various agencies, wire services and newspaper—employing innumerable photographers—have produced a tumescent quantity of photographs. Modern accoutrements of the contemporary photojournalist—motordrivers, winders, four or five different camera bodies equipped with different lenses and types of film—produce a glut of photographs of everything considered "an event." Three or four rolls of film can be used by each photographer on one talking head at a press conference. Modern history has been captured, recorded and catalogued through pictures. In the past few decades, any event considered news has been photographed from dozens of different angles.

#### THE PROMISE OF EXCITEMENT, THE LEVELING OF MEANING

With the images comes the promise of emotional titillation, as agencies and magazines search for the photos that will have the most dramatic emotional impact:

A powerful picture reaches into your heart and just rips it out," says photographer Eddy Adams, "People



will always have to hold fast to their hearts when they see, as if it were happening before them, Robert Kennedy bleeding on the floor of a hotel hallway, or a spectral Neil Armstrong taking his first tentative steps onto the moon.<sup>11</sup>

The year-end round up of "all the photographs fit to print" in *Time* for 1981, is titled "Frozen Moments in History." The photo-layout tells us that all events photographed are equally important, by virtue of their having been considered newsworthy enough to be photographed. The assassination attempt on the Pope, the attempted assassination of President Reagan, and the accomplished assassination of President Anwar Sadat are no more significant than the celebrities that made the news, or the memorable sports events of 1981. In the glossy full-color magazine reproductions, these events have "made us laugh, they've made us cry," in the words of an advertisement for *Time*. The significance of the glamour photo is no more or less important than the nuclear disarmament movement in Europe, "It's all part of your world, get close to it," says another.

The history of news photography, if it is nothing else, has been a process by which events photographed attain a similar level of significance. The camera functions as a great equalizer, and the world of events becomes nothing more than the raw material from which a good image may be captured. Events of little significance, together with those of historic importance, are thrown together in a grab-bag called news of the day. One advertisement for the Leica camera reads:

Prague... Woodstock ....Vietnam ...Sapporo  
...Londonderry ...LEICA.

and causes Susan Sontag to write:

Crushed hopes, youth antics, colonial wars, and winter sports are alike—are equalized by the camera. Taking photographs has set up a chronic voyeuristic relation to the world which levels the meaning of all events.<sup>12</sup>

The photographic image, though it may have powerful visual impact, does not have the ability to give any in-depth explanation of the event it presents to a world eager to be informed. It cannot tell what happened before or after an event, it cannot give a political or social context, much less an analysis. The camera does not know which events it captures are historically significant and which are not. In the words of John Berger, "A photograph is a frozen moment, time captured, and yanked out of its before and after."<sup>13</sup>

The frozen moment yanked out of its context can then be used to make any number of abstract points. A starving black child gives a cry of agony, and a woman grieves at a gravestone with an American flag. We know nothing of the causes of their agony; both are used as promotion for the *Denver Post* in an ad placed in the Columbia Journalism Review. The headline reads, "A Pulitzer Prize for Denver Post Photographer Anthony Suas."<sup>14</sup> These photographs of agony have taken on a new meaning; they substantiate the quality of a U.S. newspaper in an advertisement.

It is said that one picture is worth a thousand words, but photographic words cannot tell us the whole story—they cannot tell us why. If we are not told why something happened, we are at a loss to know what we are to do about it, if anything. The photograph is dependent upon a context, if its purpose is to explain.

#### PHOTOGRAPHS AND CONTEXT: THE VIETNAM WAR

Historically, particular pictures have been effective in eliciting concern within a certain social and political context. Some pictures did have an effect on public opinion during the Vietnam war. A South Vietnamese general shoots a Vietcong prisoner who had been captured in Saigon. The cameraman got it on film by pure chance, and quick reflexes, and it was considered one of the greatest pictures of the Vietnam war. It has been said that it was,

"... the most important gunshot of the war, not because it was heard round the world, but because it was seen."<sup>15</sup>

In another, one of the most important pictures of the war in terms of making the public aware of the human consequences of the U.S. role in Vietnam, South Vietnamese planes bombed too far behind their own lines with napalm. The image of an eight year old girl running naked after tearing off her burning clothes is later used by George McGovern in his presidential campaign as a peace candidate against Richard Nixon. It won many press prizes for 1972. But it must be remembered that these images were influential when published and used within a context of strong public sentiment against the war, and not before.

Because, under the right circumstances, particular photographs can have such a powerful influence, and because the photographer risks his/her life to get them, there is a tendency to think of the photographer as a hero. The very well known British photographer, Don McCullin, has been considered that for bringing to the public pictures of famine victims in Biafra, as well as memorable images of the Vietnam war. His reputation as a concerned photo-journalist whose work has attained a high level of respectability is worldwide. He gave the world the memorable picture of a starving boy, but also showed the world his compassion by being photographed giving the boy water.

But of what truth or reality do these types of images make us aware? On closer inspection of Don McCullin's work, we notice that the subject is either alone, or framed with another person in a similar state of suffering. They exist alone. They are the total image. One critic has commented on the consequences of the loneliness of his subjects:

In McCullin's photographs people are isolated, cut off by private fears...and individual suffering. His people do not relate to each other. They are as fragmented as splinters from a grenade.<sup>16</sup>

In McCullin's work, and in much of the work of photographers who have come after him, neither starvation victims nor victims of war are shown in a social context. They don't explain or inform. They become suffering individuals of the human condition. The social and political—human made—causes are not in appearance, and therefore not in the image. And many times, indeed most, the news context does not supply adequate information or explanations.

Without a social or political context, and without information or explanations which would explain or account for suffering, photographs which document pain, misery, and death cannot elicit public concern and empathy. The types of responses they do elicit will be discussed in the following pages. First we will describe the news context within which images of death and conflict in El Salvador were presented.

#### THE CONTEXT OF NEWS PHOTOGRAPHS OF THE WAR IN EL SALVADOR

At the end of 1979, through 1980 and into 1981, numerous pictures which graphically detailed the cost in human terms of the conflict in El Salvador were published in the U.S. press. However, the style of these photographs, the manner in which they were used within the news context, and the news coverage itself, militated against their value as sources of information, as well as their ability to elicit mass public sentiment against the war. It can further be said that, because of their style and presentation, they also served to further desensitize the public to the realities of suffering and death. The first to be discussed will be the context of the media coverage as an important contributing factor to the way in which the images were received.

The Dissent Paper circulated under the Carter administration, which was written by analysts and officials from the Department of State, the Department of Defense, the National Security Council, and the CIA, stated the U.S. policy makers consistently misrepresented the situation in

El Salvador.<sup>17</sup> It stated further that the media was responsive to official government policies and proclamations, and that coverage reflected official government views, such as:

- A moderate and reformist image of the junta;
- Effective use of 'extremists of the right and left' formula;
- The downplaying of the regime's responsibility for the excesses being committed by security and paramilitary forces;
- Understatement of the human rights dimension.<sup>18</sup>

A look at the media coverage for this period bears out these criticisms. The extreme violence and excessive loss of life which took place in El Salvador during that period was consistently attributed to "extremists on both the left and the right." A "moderate" government was portrayed, one which was trying to control attacks from both sides, and the deaths of numerous innocent-victims-caught-in-the-middle were reported. Photographs of corpses lying in the street, and even piles of corpses were published, but the accompanying articles and captions rarely included adequate explanations as to who had done the killing. Photos such as these were presented with explanations which called the murders, "political violence," or "victims of random violence" from "strife-torn El Salvador."

Throughout this period the media refused to report that right-wing death squad together with government security forces were responsible for more than 80% of the killing, the vast majority being unarmed civilians, not combatants.<sup>19</sup> Even though this information was being adequately compiled and reported *at the time* by independent human rights organizations and others, the public was presented with pictures of dead bodies with captions which were either mystifying or generalized statements such as body counts. Sometimes extraneous details were used as filler, information which was not germane to the issue of the agency of violence. One example of the profound denial to attribute killings to the death squads was the photograph published in the New York Times Magazine titled, "The Agony of El Salvador." Printed in the lower left hand corner is a relatively long caption, which refuses to assign an

agency for the deaths of these young girls, even though their hands are tied behind their backs—death squad style:

According to El Salvador's Human rights Commission, more than 13,000 people were killed in the *political violence* last year. Women as well as men are victims. The bodies of these two women, their hands tied behind their backs, were dumped along a rural roadside.<sup>20</sup> [emphasis added]

Because the historical political and economic explanations for the conflict were rarely, if ever, mentioned and the causes of the violence continually mystified, a situation of utter baffling chaos was portrayed. Violence and "bedlam" came from out of nowhere. Because of the paucity of explanations, and a general unwillingness to mention right-wing and security force responsibility, television news reporting of the situation reached levels of absurdity, as in this rhetorically worded story aired on NBC on April 1, 1980:

In the tortured country of El Salvador the violence and killing continue everyday and it's random and senseless, it doesn't even have the cold clarity of one side killing those on the other side, as Phil Bremmen reports from El Salvador..

The mayhem in El Salvador is all the more chilling because people never really know where it's coming from..

Pictures published in *Time* and *Newsweek* show people dodging bullets, running in the streets, and civilians shooting handguns in city streets. Under one picture of corpses being carried away in a truck, the caption reads, "Carting away the corpses; 'Change is coming.'"<sup>21</sup> Violence, coming from the security forces, who were increasingly responsible for firing on demonstrators, was attributed to both sides, "each saying the other side fired the first shot." The general impression gained through the coverage, was that violence was undermining the very foundations of civilized social organization, and that El Salvador was

lapsing into a state of total chaos. The junta was regarded as the only possibility for the preservation of social order. The ideological messages in this type of news reporting and presentation of conflict are the same as that under law and order news, as discussed in previous chapters. All change is presented as destructive, even pathological. It is change itself, not the real activities of death squads and security forces, which causes chaos and death.

The assertion that violence came equally from both the left and right also reached absurd proportions. When the leaders of the Revolutionary Democratic Front (FDR) were kidnapped from a press conference in broad daylight by plainclothesmen, backed by soldiers in uniform, *Time* began the article on their deaths with:

The junta that took over El Salvador's government more than a year ago, ending the repressive reign of Dictator Carlos Humberto Romero, has proved powerless against the wave of terror loosed by both the left and the right.

December 8, 1980

It should be pointed out that much later it was finally reported by most news organizations that the death squads were responsible for most of the murders. Articles about the death squads were published (an excellent example of investigative reporting came from Lori Becklund writing in the *L.A. Times*), but this was well after these events were first reported, and did not reverse the initial effects and impressions of the media configuration at that time.

#### THE VIEWER'S EMOTIONAL RESPONSES TO IMAGES OF MISERY AND DEATH

The media context, in which images of war and death in El Salvador were published, affected the way in which the public responded emotionally to these images. The portrayal of human suffering without a rational explanation or cause has a particular effect on the viewer. It often

leaves the viewer bewildered and emotionally disturbed, as Susan Sontag points out:

What determines the possibility of being affected morally by photographs is the existence of a relevant political consciousness. Without a politics, photographs of the slaughter-bench of history will most likely be experienced as simply unreal or as a demoralizing emotional blow.<sup>22</sup>

The negative emotional effects of viewing photographs of misery can override their ability to inform or incite public concern. Their presentation often elicits feelings which tend to immobilize rather than facilitate an understanding—an understanding which may lead to moral outrage, and the determination to do something to end the misery. This type of moral outrage leading to a commitment to action is often assumed to be the effect of concerned photojournalism. But in an essay titled "Photographs of Agony," John Berger discusses the often negative emotional response to powerful images which block this type of action:

They bring us up short. The most literal adjective that could be applied is arresting. We are seized by them... As we look at them, the moment of the other's suffering engulfs us. We are filled with either despair or indignation. Despair takes on some of the other's suffering to no purpose. Indignation demand action. We try to emerge from the moment of the photograph back into our lives. As we do so, the contrast is such that the resumption of our lives appears to be a hopelessly inadequate response to what we have just seen.<sup>23</sup>

Berger goes on to explain what he sees as the reasons for feeling of inadequacy in response to "arresting photographs of agony." The sudden shock of the moment photographed becomes "utterly discontinuous with normal time."<sup>24</sup> The moments which compose everyday life in a comfortable country are in sharp contrast to the violence of the photographed moment from a third world



war or famine. The stunning realization of this contrast produces a feeling of discontinuity between the viewed reality and lived experience. To gaze at a glossy magazine photograph, a flat representation of misery or death, is experienced in an entirely different way than living the reality in which at least some action could be taken:

The truth is that any response to that photographed moment is bound to be felt as inadequate. Those who are there in the situation being photographed, those who hold the hand of the dying or staunch a wound, are not seeing the moment as we have and their responses are of an altogether different order. It is not possible for anyone to look pensively at such a moment and emerge stronger.<sup>25</sup>

Contemplation of selected moments of horror many times cannot further our resolve to stop it (particularly because it is usually never clear as to what we could do to stop it) but leaves us in a frozen state of self-contempt for not knowing where to begin. Confronted with our own state of helplessness, we are left disgusted and bewildered.

A similar distinction has been made by Susan Sontag, contrasting the passive photographed moment, to active lived experience. She finds that feelings aroused by looking at something photographed can be more disturbing than experiencing it first hand:

In a hospital in Shanghai in 1973, watching a factory worker with advanced ulcers have nine-tenths of his stomach removed under acupuncture anesthesia, I managed to follow the three-hour procedure...without queasiness...In a movie theater in Paris a year later, the less gory operation in Antonioni's China documentary "Chung Kuo" made me flinch at the first cut of the scalpel and avert my eyes several times during the sequence.<sup>26</sup>

Sontag attributes her queasiness to the vulnerability experienced by being a passive spectator, the inability to participate in an event already shaped by the participants, and the image makers.

As a passive spectator, stunned by the photographed moment of agony, the viewer can experience a sense of personal moral inadequacy, an "emotional blow" which thwarts the possibility for concerned action. As soon as the inadequacy is felt on a personal level, the image is depoliticized, "...as soon as this happens even his sense of shock is dispersed: his own moral inadequacy may now shock him as much as the crimes being committed in the war."<sup>27</sup>

The demoralized person either accepts their own feeling of inadequacy as a "familiar defeat," or else wants to "perform a kind of penance," such as making a donation to a charity organization. "In both cases, the issue of the war which has caused that moment is effectively depoliticized. The picture becomes evidence of the general human condition. It accuses nobody and everybody."<sup>28</sup>

This emotional response stops us from being able to understand the photograph in a broader social-political context, one which would assign reasons and explanations, which would point out an agency of violence so that we could act within our own political context to prevent further suffering:

Usually the wars which are shown are being fought directly or indirectly in "our" name. What we are shown horrifies us. The next step should be for us to confront our own lack of political freedom. In the political systems as they exist, we have no legal opportunity of effectively influencing the conduct of wars waged in our name. To realize this and to act accordingly is the only effective way of responding to what the photograph shows. Yet the double violence of the photographed moment actually works against this realization. That is why they can be published with impunity.<sup>29</sup>

The publication of images of war gives a false sense of freedom. There is a sense of privilege and freedom in the knowledge that these images have not been censored. The fact that they have been published tells us that we live in a free society. They hide 1) the fact that our government denies third world peoples the right to struggle for their

freedom, and 2) that we have little power to stop a war being waged allegedly on our behalf, and for the principles we believe in—one being freedom of choice. We find consolation in the fact that we have the freedom to view these images.

This false sense of freedom has been substituted for action—an action which could help to stop a "war being waged in our name"—an action that would, however, make at least some change within the status quo. Instead of real change, we are given a change of images. The ideology of freedom now comes to mean freedom to consume images rather than freedom to shape the reality behind the images. Sontag makes a similar point:

The production of images also furnishes a ruling ideology. Social change is replaced by a change in images. The freedom to consume a plurality of images and goods is equated with freedom itself. The narrowing of free political choice to free economic consumption requires the unlimited production and consumption of images.<sup>30</sup>

When we choose to look at a photograph of agony without taking an action to stop it, we become complicit with the war. When we lay it down, the image has become a corruption, a distancing, an acceptance of the way things are.

#### HOPELESSNESS

The cold, sharp focused images of body piles and severed heads, which barely resemble the people who used to be Salvadorans, send a message of finality. The deed is done. It is in the past tense by the time it reaches the eyes of the magazine reader. There is nothing anybody can do about it now—they are already dead. The effect of this finality is despair. As a passive spectator, to look at a picture of a dead body tells you that there is no hope. Images of dead and mutilated corpses indicate that *the worst has already happened*.<sup>31</sup> There is nobody to blame, there was

never anything you could do about it, and there is nothing you can do about it now.

Let us reconsider the two photographs from the Vietnam war. They have characteristics which make them qualitatively different from the evidence-style pictures of body piles and severed heads—the images from El Salvador. For different reasons the two pictures do not elicit the same sense of hopelessness. The girl running naked, who has just been napalmed, is still alive. We can hope that someone will help her. She is also showing horror and pain and is trying to take action to stop her own suffering, not numbly staring into the camera, without realizing her own condition. Within this picture there still exists the possibility of hope.

With the picture of the general who shot the Vietcong prisoner in the head, neither do we get the feeling of helpless futility. We are rather outraged. For that execution, there is clearly and undeniably an agency of the violence, and his full name Brigadier General Nguyen Ngoc Loan, was found and published. It is not like the popular images of El Salvador—cadavers with their thumbs tied behind their backs—with captions which read "killed in political violence"—with press coverage insisting on vague generalizations, and anonymous executioners. General Loan could not hide behind a complacent press like the anonymous assassins of the death squads. At visible murderers we can be outraged, and anger is more conducive to action than the feeling of utter hopelessness and confusion. We can only conceive of stopping something if we know who or what is responsible. (Or we are at least convinced that somebody or something is responsible.)

#### JUSTIFICATION

Feelings of disgust, confusion and helplessness are unpleasant. The media context, in one way or another, usually offers us a way out. This will usually take the form of a process of justification. In the images from El Salvador, the roots of war may not be apparent in the photo or the

text, but what is usually present is a discussion of United States interests in the region. Arguments usually include what would happen if the wrong people came to power. In the case of El Salvador, at that period, the opposition forces, or simply the citizens who were demonstrating, were labelled "extremist" and/or "leftists," and as has been pointed out, they were causing the disruption of social order, and the fall into chaos. Admonitions of bloodbaths and a totalitarian state; the situation could after all be worse—Communism. There was (and still is) an overriding concern with what would happen if the country "fell" into the hands of these people. Within the discourse of these media concerns, people, dead or alive, lose their humanity and become pawns of the great game of strategy of U.S. interests, however those interests are articulated at the time. Innocent-victims-caught-in-the-cross-fire become unfortunate but necessary consequences of fighting for abstract principles such as civilization, our way of life—Democracy.

This process of justification can best be illustrated through the work of the novelist Graham Greene in "The Quiet American." Set during the beginning of U.S. involvement in Vietnam the American has helped set a bomb which is meant to go off during a parade and kill South Vietnamese generals. The parade is cancelled, but the bomb explodes anyway, killing innocent people instead. The dehumanizing effects of justifying such an action are articulated in this interchange:

They were only war casualties," he said. "It was a pity, but you can't always hit your target. Anyway, they died in the right cause.

Would you have said the same if it had been your old nurse with her blueberry pie?

He ignored my facile point. "In a way you could say they died for democracy," he said.<sup>32</sup>

The compassionate person will necessarily ask how these explanations and justifications can possibly be ac-

cepted. The answer to this conundrum is twofold. The first is the context in which they are published, which has already been mentioned. In addition to the textual desensitization, there are qualities of the photograph which facilitate a process of distancing the viewer from the victims portrayed in the photo. One is a style which presents corpses visually in the same way a body count is reported verbally—with unemotional objectivity. These could be called the body piles. The other, at the opposite end of the spectrum of photographic style, is to enhance the image through the use of artistic conventions. Once there is appreciation of an aesthetic quality, that which is real is distanced.

#### AESTHETICIZATION OF THE IMAGE

Stockpiles of photographic information on each news event is so vast that photographers are forced to compete with the other image makers of their profession if they want to be published. One characteristic of a photograph that can increase its salability is its artistic qualifications. I have heard photographers come in from shoots in El Salvador and ask if anyone got any Art. War photographers know they are working in a highly competitive market. Photojournalist David Burnett knew his pictures of Cambodian refugees would have to be exceptional to be noticed:

It is easy to make pictures of people starving. I wanted to take a picture that people would look at again.<sup>33</sup>

He succeeded in doing so. His picture of a weary, resigned Cambodian refugee holding an infant was described as an "expressionist masterpiece." This photograph exemplifies the merging of the two ostensibly opposed points of view held about photography. The established artistic conventions in style associated with art photography now co-exists with the documentary function of photojournalism to tell the utter truth. The hazing of the border line

between "art" and "truth" has become highly acceptable to the established institutions of photojournalism. The "expressionist masterpiece" was judged the best news photo of 1980 by the World Press Photo Association.<sup>34</sup>

The use of the photograph to overlay a patina of beauty on any image no matter how gruesome the reality may be has brought photojournalism out of the realm of information and into that of aesthetics—dangerous ground for any endeavor which hopes to tell the utter truth, because aesthetics has the ability to transform reality. Walter Benjamin pointed this out years ago when speaking about German documentary photography of the twenties:

it becomes more and more subtle, more and more modern and the result is that it can no longer photograph a run-down apartment house or a pile of manure without transfiguring it. Not to speak of the fact that it would be impossible to say anything about a dam or a cable factory except this: the world is beautiful..It has even succeeded in making misery itself an object of pleasure, by treating it stylishly and with technical perfection.<sup>35</sup>

Photographs which capitalize on the aesthetic qualities of often unpleasant realities are never more glaring than in the year-end round-ups of the major magazines. In these style and format, sometimes even on the same pages as feature photographs depicting glamour, humor, etc. Whatever the subject matter, joy/pain, rich/poor, death/birth (remember *Time's* Frozen Moments in History), photographic technique turns information into artistic style. This same presentation, which focuses on art at the expense of information, has been used extensively by the Color Supplements published in Great Britain. As Stuart Hall points out:

...the art of the photograph has been raised to a pitch of technical perfection, the social rhetoric on which this art is founded is *not* based on the passion to record, inform or document. No one in the Colour Supplements is interested in looking hard or straight:

everything is angled, posed, framed, prettied up or cocooned. Men and women, in those glossy pages, *need* to be rich, glamorous, trendy, primitive or degraded. Trapped in the extremes of fantasy or poverty, to be interesting subjects for the camera.<sup>36</sup>

Images of misery and death are now part of everyday life, and one cannot sustain the feelings of shock and horror that these images elicit, and remain in the world of the living. It is also true that telling the utter truth of war, with sharp focus and squalid pools of blood, does not create a positive milieu for advertising. There is one of the reasons why information value often takes a back seat to artistic consideration, and has become so important to the practice of photojournalism in recent decades. Appreciation of the artistic qualities of news photos softens the blow. It makes them palatable. Death becomes art, as can be best exemplified by the pictures taken by Don McCullin in the Congo and in Vietnam.<sup>37</sup> Pictures from El Salvador draw heavily from the aesthetic style made popular by McCullin.<sup>38</sup> This often emulated style of McCullin's work has caused another critic to remark:

They convey neither information nor the feeling of being there. If one disputes that McCullin shows the 'really bad things' he must have some other purpose. Intentionally or not, his pictures occupy an acceptable aesthetic mode. They will not make the readers of the *Sunday Times Magazine* gag on their Bacardis or Sanderman's Partners Ports.<sup>39</sup>

What often happens with photographs of agony, when they are beautified is that they are assigned to the classification of a tragedy—in tragedy there is beauty. Tragedy is after all an art form, and that is expressed visually with pictures that reveal the aesthetic quality of moments of death. The information value of these images, their ability to tell the utter truth, which justifies their news value, is nearly nonexistent. They contain a more timeless truth, that of beauty. The aesthetic dimension takes them out of the material world (the social and political realities which formed them) in which things die



and places them in the world of beauty—which is eternal. Now the best (read the most artistic) pictures of death find their way into museums. Several exhibits of the work of photojournalists who cover Central America have been artfully hung on both East and West Coasts. (Even though this fact exemplifies the aestheticization of images of war, these exhibits have been extremely useful in presenting a body of photographs that would not otherwise be seen by the public, outside of the news context. An image of war can often be interpreted differently on the gallery wall. Captions restrict possible interpretations of an image, and ground its meaning.<sup>40</sup> Exhibitions often include images that have not been published, because they cannot be easily used within the media frame, i.e., photos which give the opposition a human face, etc.).

Photo agencies and the establishment press encourage artistic images because they say the public has become desensitized over time. This has been clearly stated by Gamma's picture editor in Paris, Floris de Bonneville:

The real revolution in photojournalism is in the readers' fatigue. They are no longer shocked or surprised by anything...In a sense, photojournalists are competing against all the news pictures that have ever been taken. Their ability to bring back images of war, disaster and suffering has had, over time, a desensitizing effect.<sup>41</sup>

In addition to this, the modern psyche carries the burden of the specter of nuclear war in which common calculations of war-related deaths are in the millions. To the idea of war, we have become accustomed—to the images of war, we have become desensitized. However, the media must take the lion's share of the responsibility for the desensitizing process. It has not, as the ad claimed, "brought us closer to our world"; it has removed us from it. As has been pointed out, the beautification of a squalid reality offers the viewer a certain amount of emotional distance. This distancing lessens the impact, and in the process the media have created a public which has learned not to care so much. This is an example of the *modus operandi* of the

media. They have created a public which they are now obliged to cater to. To this jaded public, they now must deliver Art.

But the public has not reached this level of cynicism only by viewing too much art. The context within which the photos of El Salvador were presented also had the effect of distancing the viewer from the real human suffering because *of the denial of the real causes of violence*. One effective way of masking the social and political reasons for misery is to beautify it. It is easy to frame an aesthetic image into a generalized statement of the human condition. But even with the images which are sharp focused and squalid in the style of police evidence photography, we can become detached through the process of justification. It has therefore been a twofold process of distancing the emotions. It is impossible to sustain feeling of utter helplessness when situations are presented as horrible and the causes are baffling. We have learned to justify the loss of our humanity with abstract principles. Reagan is a master of this logic. Reagan has helped to shape, but at the same time has been formed by the logic of the media. The actions of men who torture, rape and murder innocent Nicaraguan civilians can be justified by the fact that they are supposedly fighting for "Freedom." It is the same form of logic that captions a picture of a pile of human bodies from El Salvador with "Carnage in San Salvador's Square: Is Cuba playing out a grand design to spread Marxist revolution?"<sup>42</sup> To both, U.S. interests, represented by abstract considerations, are used to minimize the impact of real people dying.

#### CONVENTIONS IN STYLE: WAR PHOTOGRAPHY AND CULTURE

As has been pointed out, photographs acquire meaning through context. There are also stylistic conventions which have developed over time which give meaning to a photograph. The best way to see this is simply to look at photographs taken of different wars, and begin to see certain shared qualities, whether it be an angle, a composi-

tion, and expression, or a subject. After a certain amount of use, and subsequent recognition, a quality will begin to take on a particular meaning.

This point can be demonstrated with the Margaret Bourk-White photograph of the liberation of Buchenwald. The men, in their striped prison clothes, huddled together, peer out through barbed wire fence. They are emaciated, and have the vacant looks of people who have had to endure too much. Pictures strikingly similar to this have been taken of prisoners and refugees of war ever since then. The Susan Meiselas photograph from Nicaragua, and the photograph of Salvadoran refugees taken by John Hoagland, follow this tradition. People as captives, huddled behind a wire fence, have come to mean domination and degradation itself—one aspect of the horrors of war, a metonymic reference. Taking pictures of people behind a fence, now has a particular signification, that of domination. Glamour and high fashion photography, in their quest for the current, trendy images, now place the model behind a chain-link fence, referencing the domination of woman as a concept to sell high fashion. It is no wonder that images of war seem less real, and the consequences less brutal, when the conventions of war photography mingle with those of advertising and art.

The helicopter has now become the symbol par excellence for counterinsurgency war. The efficacy of its destructive powers, immortalized in *Apocalypse Now*, fascinates and terrifies at the same time. The image has been used extensively in films, documentaries, newsletters and informational bulletins on Central America. It has made the covers of both *Time* and *Newsweek*. A large color close up of a helicopter in flight looms on to two pages of *Time*, and the bold headline to the left proclaims, "We Can Move Anywhere."<sup>43</sup> Within the mainstream news context the helicopter signifies the primary weapon, the pragmatic tool that is needed to maintain the hemispheric dominance of the United States.<sup>44</sup>

On the other hand, the helicopter gunship, on the cover of an informational bulletin published by the American Friends Service Committee, illustrates an unnecessary

military build-up, and belligerent military policies, where political ones are needed. There is possibly no better example of the inability of the image, the news photograph, to explain, than the helicopter. A soldier, aiming out of a helicopter gunship, tells us what one small part of the conflict *looks like*, but it has no way of helping us understand the nature of the conflict. It is a convenient one-way image that does not show the effects of strafing. That is why it can be used as corroboration for numerous different points of view. At the same time, it offers the illusion of understanding. We think we understand, because we come to recognize the image. When we understand, because we come to recognize the image. When we see the image, we know the subject is counterinsurgency war. This is a specious knowledge at best.

Because of the nature of the image as form, unable to convey essence, it can be given meaning through usage. Now the helicopter gunship is used to sell Winston cigarettes.<sup>45</sup> The ad campaign is a barely disguised celebration of the Reagan administration's attempt to re-establish American military might. The helicopter, on a red, white and blue billboard proclaiming *America's Best*, has now come to symbolize power—American military power. The domestic cost of current foreign policy is, among other things, the militarization of American culture.

#### ALTERNATIVE USES OF PHOTOGRAPHY

It will be instructive to discuss some photos from the alternative media, and various other publications, to demonstrate different types of photographic styles, as well as alternative uses of images combined with layouts. It will be argued that these alternatives produce meanings and responses altogether different from the news layouts we have been discussing.

In a book titled, "El Salvador: Work of Thirty Photographers."<sup>46</sup> many images that were not published in the mainstream press have been printed. The image on the cover is of a white hand. It is the mark of the death squad.

This image was published in the book, as well as in magazine *Mother Jones*. Within the context of this publication, the image of the hands signifies the agency of the violence which has occurred in El Salvador. The use of the image visually illustrates the text, which reveals the fact that the murders in El Salvador, have been carried out by right-wing death squads.

Another photograph from the same book is captioned, "Payday at a farm under the administration of the Agrarian Reform."<sup>47</sup> It is a juxtaposition of a soldier, looking very menacing, with a peasant, who looks sad and vulnerable. An obvious connotative meaning is created; the soldier is a threat to the peasant. This picture has been used in a pamphlet titled, "Reform and Repression: U.S. Policy in El Salvador 1950 through 1981." The picture illustrates part of the report which details the pacification objective of the Agrarian Reform. The photo has been used effectively to visually portray the relationship between repression and the agrarian reform. When the agrarian reform began in March of 1980, the death toll in the countryside rose to dramatic proportions. The agency of that violence—the army—is clearly indicted in this picture, while, as mentioned above, the mainstream press at that time refused to report who was responsible.

In a montage of two pictures published in *Mother Jones*, the army is implicated visually for the deaths of two corpses.<sup>48</sup> Into a larger photograph of ominous looking soldiers, all wearing dark glasses and posed confrontationally toward the viewer, has been inserted a smaller photo of two mutilated bodies. The layout clearly implies that these are victims of the soldiers. It is possible they are not the victims of these particular soldiers, but the meaning is clear—that the soldiers are the ones responsible for this type of atrocity.

In another picture, a woman is kneeling over the body of a boy, crying. She is showing human emotion—there is real human compassion in this image. It has been published in a book titled "Listen, Compañero", which gives information and analysis of the situation.<sup>49</sup> There is nothing about the composition, lighting or focus which beauti-

fies this image, and yet we do not get the feeling of utter hopelessness and horror of the severed heads and body piles. We are beseeched by the living, and we have been given a context within which we can understand and react accordingly.

#### IMAGES OF THE SALVADORAN OPPOSITION IN THE MAINSTREAM PRESS

Images of opposition forces which have been published in the mainstream press are strikingly similar. The most important characteristic, and that which gives the photos their overall similarity, is the fact that the individual portrayed is looking straight into the camera. This frontal gaze creates a certain relationship between the subject of the picture and the viewer. The guerrilla is gazing back at the viewer, but not in a way that is commonly reserved for frontally posed picture. Frontal poses have an air of formality that is appropriate for social occasions, such as weddings and other ceremonies which mark important junctures in a person's life. The main purpose of these types of pictures is to record the occasion for the future, and so that others can appreciate the event. The expressions on the face of the subjects usually communicate some acknowledgement that the picture will be viewed by a friend. In these "social" pictures, the face usually smile back at the viewer.

What is striking about the frontal poses of the guerrillas is that they are not smiling. They are staring at the viewer with a look that could be described as determined. With the stern expression, the straight into the camera stare, and the frontal pose, the guerrilla *confronts* the viewer. The attitude is not friendly, it is rather aggressive toward the viewing public.<sup>50</sup> This unfriendliness is underlined by the fact that in almost everyone of these pictures the guerrilla is holding up a rifle. The rifle is not down to one side, or back over the shoulder, but purposely held in front of the body, coming between the guerrilla and the viewer. (Of course, it is not pointed at the viewer, that would go be-

yond the bounds of objectivity.) Adding the rifle to the frontal stare aggravates the aggressiveness of the subject, which can then best be described as *threatening*. In one particular shot, flames can be seen in the background coming from a car that the guerrilla has just set on fire. This image, together with the caption, presents a complete picture of armed lawlessness, directly confronting the viewer.<sup>51</sup> In other shots, a wide angle lens is sometimes used, slightly distorting the figures. This adds an air of strangeness to the individual as well as the setting.

A photo from *U.S. News and World Report* is one of the best examples of all these factors.<sup>52</sup> It portrays two women, holding rifles, with determined stares. It has been shot with a wide angle lens, making them look slightly disturbed. But they appear even more ominous, because they are moving; they are coming at the viewer, not straight into the camera, but off to the side. The effect is to make them look even more dangerous. The fact that they are women is emphasized in the caption, making it all the more horrible that women have been corrupted in this way by the guerrillas. The large headline off to the side reads, "El Salvador; Can It Be Saved?" The meaning is obviously, can it be saved from people like this? (People whom they have made to look like this.)

The idea of "saving" El Salvador was not original to *U.S. News and World Report*. The headline, "To Save El Salvador," had already been used the month before in *Time* in an article which included a photograph of soldiers.<sup>53</sup> The style and composition of the guerrilla photographs become even more obvious when they are compared to this picture of the soldiers—the soldiers who will save the country from the threat of the guerrillas. In this photo everything is the opposite from the way the guerrillas are portrayed. First, the soldiers are sitting down, and their rifles are off to the side. They are not even wearing their uniforms. They wear instead the informal dress of short sleeves. All these factors are used to make them look as *unthreatening* as possible. But the most important aspect of the photograph is the different relationship between the subject and the viewer. The soldiers are not

looking straight into the camera, confronting the viewer. They are gazing off to the side. The 3/4 gaze is a convention often used in portraiture. The style conveys an attitude of, if not superiority, then one of aspirations to higher goals. The 3/4 gaze does not confront the viewer. It looks past the viewer, past the present, and into the future, as Susan Sontag has remarked:

For politicians the 3/4 gaze is more common: a gaze that soars rather than confronts, suggesting instead of the relation to the viewer, to the present, the more ennobling abstract relation to the future.<sup>54</sup>

The message is that the soldiers are the hope, the future of El Salvador. The viewer necessarily draws much different conclusions about the character of the soldiers, and that of the guerrillas. It was not even necessary to read the articles. The information, or ideology, has been transmitted visually through the photos. One last point about this photo. They sit high atop a hill, and the beauty of the scene conveys an idyllic pastoral existence, one that can only be a dream in El Salvador at present.

#### ALTERNATIVE PHOTOGRAPHS OF THE OPPOSITION

The discussion that follows will deal with alternative "portraits" of the opposition forces in El Salvador. The first two were taken by John Hoagland, and he made them available to various alternative publications. These images give a human face to the guerrillas, one that is not often found in the mainstream press. The first image to be discussed was used on a poster titled "Portrait of a Guerrilla." The subject does not confront the viewer, even though he is looking into the camera. He is at a slight 3/4 pose, but most importantly, he is sitting down, and his gun is leaning on his shoulder. He is not holding it up in front of him. The best adjective which could be used to describe the effects of the pose and the composition, the distance and the framing, is noble.



The second picture has been used extensively on postcards, in publications, and on posters. It can best be described as a family portrait. It is very much in the tradition of portraiture, which is the quality that makes it such a powerful image. It carries the weight of a photographic tradition which has been part of the photographic medium since the first daguerreotypes.

With the invention of photography, portraits first became available to the middle classes. Portraits were traditionally painted by artists, which made them affordable only to the upper classes.<sup>55</sup> Today, it may be safe to say, that nearly every middle-class family has at least one portrait. It is a recognized and legitimized popular tradition, which makes the people in this picture all the more human. This familiarity makes their humanity recognizable. It makes the viewer more accepting of the fact that both the man and the woman have rifles. The woman standing in back of the man, in a common portrait pose, smiles out at the viewer, and the fact that she has to look past her rifle does not seem threatening. The man sits with the child on his lap, holding a film canister obviously given to him by the photographer. They are friends.

Politicians have always known the importance of being photographed with children. John Kennedy knew it when he allowed the White House photographer to take the well know picture of him with John-John under his desk. The guerrilla, with his small son on his lap looks past the photographer with a half smile on his face. He is relaxed, enjoying a peaceful moment with his family, a domestic scene almost any one can relate to. This picture shows the human side of people who have decided to take up arms, and without doubt, it would never be published on the front page of *Time*. That is not one of the categories of the main stream press. It is not part of their agenda.<sup>56</sup>

This next series of pictures from alternative publications also show the human side of the opposition forces. Many of them are images taken from life in the zones of control. This one is from a publication titles, "A View of Life in The New El Salvador."<sup>57</sup> The picture on the cover can be compared to that of the soldier in *U.S. News and*

*World Report*. The mountain setting, with the panorama view in the background, and the young peasant, with a pose and gaze which looks into the future, albeit an idealized one. The difference between the pictures in this pamphlet and those of the press is striking. Children, people smiling engaged in different activities, fishing, learning, caring for the sick: none of these images are common to any of the mainstream publications. But these images are part of the story; people actually engage in these types of activities, and carry on a quotidian existence. The lack of balance in the mainstream press is not only habitual in the coverage of the war in El Salvador, but is a general rule of media coverage of the Third World. Natural disasters and wars are the common new items that come out of the Third World, the action packed bang-bang coverage of "coups and earthquakes." Just as the social gains made in Nicaragua since the revolution of 1979 have been all but ignored by the U.S. press, so the gains made in the liberated zones in El Salvador are never mentioned. In both cases the press focuses on the war and U.S. policy toward it, the agenda being set by the concerns of the U.S. State Department. Even a cursory survey of the photos in the news magazines makes this focus quite evident. That is why these photos from publications from the *Institute for Policy Studies*, *Institute for Food and Development Policy*, and *NACLA* look altogether different from those published in the mainstream press.

It is not because the photojournalists working for the agencies and magazines do not take these types of pictures; they do. In an interview with John Hoagland's mother, she commented on which of the different types of pictures he took, would be published:

...you can't believe the horror. I call them his gruesome / twosome pictures—and yet his best pictures are of the children. But they're not the ones that get published; the children that are in the camps and the hospitals, the loving pictures.<sup>58</sup>

## CONCLUSION

This chapter has been a discussion of some of the main topics of concern to contemporary photojournalism. It has questioned some commonly held assumptions about photography, such as: 1) the objective nature of the medium, 2) the photo's ability to convey information and enhance understanding, 3) the impact of the photo and its ability to elicit public concern, and 4) the notion that a proliferation of images brings us "closer to" our world.

These concerns have been brought to bear on the role of the news photograph in the context of the media frame. By looking at particular images, I have tried to point out the various ways, both visually and textually, through conventions and usage, that news photographs take on specific meanings and interpretations of the events they depict. I have tried to illustrate the various factors which affect the emotional impact of images of war and its consequences, using news photographs of the conflict in El Salvador. A process involving desensitization and mystification, effectively dampens the ability of a powerful image to elicit public concern.

In the particular case of the U.S. media coverage of El Salvador, I showed how published photographs systematically presented: 1) the conflict in the country as random and chaotic, and 2) the forces of opposition there as inhuman and threatening, thus denying them any legitimacy. These images were compared to alternative publications in which photographs of different style and content were used within a certain context, which gave the opposition a human face.

The important function of the image as legitimation and corroboration necessitates continuing analysis of the different ways in which photographs can be used to support the news perspective, a perspective which is grounded in the dominant ideologies existent within the larger fabric of North American society. More work needs to be done in this area, and hopefully, this chapter has raised some questions and issues for continuing discussions.

NOTES

- <sup>1</sup> Gerald Clarke, "Freezing Moments in History," *Time*, December 28, 1981, p.31
- <sup>2</sup> Harold Evans, *Eyewitness: 25 Years Through World Press Photos* (New York: William Morrow and Company, Inc., 1980), p.9
- <sup>3</sup> This example comes from John Berger and John Mohr, *Another Way of Telling* (New York: Pantheon Books, 1982), p.98
- <sup>4</sup> For a complete discussion of the history of photography see, Beaumont Newhall, *The History of Photography* (New York: The Museum of Modern Art, 1982). For a discussion of photographs two points of view, see Sigfried Kracauer, *Theory of Film* (New York: Oxford Press, 1960)
- <sup>5</sup> See Newhall, *The History of Photography*, pp.167-198
- <sup>6</sup> Berger, *Another Way of Telling*, p.97
- <sup>7</sup> Evans, *Eyewitness*, p.24
- <sup>8</sup> See *News Photographer*, September, 1981, p.30
- <sup>9</sup> John Berger, *About Looking* (New York: Pantheon Books, 1980), p.38
- <sup>10</sup> Susan Sontag, *On Photography* (New York: Dell Publishing Co., 1973), p.21
- <sup>11</sup> Clarke, "Freezing Moments in History," p.28
- <sup>12</sup> Sontag, *On Photography*, p.11
- <sup>13</sup> Berger, *Another Way of Telling*, pp. 86-92
- <sup>14</sup> This advertisement was published in the *Columbia Journalism Review*, July/August 1984
- <sup>15</sup> Evans, *Eyewitness*, p.27
- <sup>16</sup> Tom Picton, "The Photographer as Hero," in *Camerawork*, July 7, 1977. p.10

- <sup>17</sup> The "Dissent Paper on El Salvador and Central America" is an unofficial document that was released to the press by State Department personnel.
- <sup>18</sup> Cited in Ivan Gusmão and Alan Benjamin, "A Study of the New York Times coverage of El Salvador," an unpublished manuscript which has been cited in *The Nation*, April 25, 1981
- <sup>19</sup> For a more complete discussion see, Robert Armstrong and Janet Shenk, *El Salvador: The Face of Revolution* (Boston: South End Press, 1982); and Americas Watch Committee and the American Civil Liberties Union, *Report on Human Rights in El Salvador* (New York: Random House, 1982)
- <sup>20</sup> Photograph with caption was published in an article by Ray Bonner, "El Salvador: A Nation At War With Itself," in *The New York Times Magazine*, February 22 1981. In the text of the article, on a different page, Bonner attributes the killing in El Salvador to the para-military and security forces. However, that information is left off the caption. To do so it was necessary to cut his quote in the middle and add other details.
- <sup>21</sup> *Newsweek*, April 14, 1980
- <sup>22</sup> Sontag, *On Photography*, p.19
- <sup>23</sup> Berger, *About Looking*, p.38
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p.39
- <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 39
- <sup>26</sup> Sontag, *On Photography*, p.168
- <sup>27</sup> Berger, *About Looking*, p.40
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p.40
- <sup>29</sup> *Ibid.*, p.40
- <sup>30</sup> Sontag, *On Photography*, p.178
- <sup>31</sup> This idea is borrowed from John Berger, who has observed that the paintings of Francis Bacon contain the message that "the worst has already happened". See Berger, *About Looking*, p.117

- <sup>32</sup> Graham Greene, *The Quiet American* (New York: Random House, 1954), p.200
- <sup>33</sup> Cited in Clarke, "Freezing Moments in History," p. 29
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p.29; For a print of the photo see, Evans, *Eyewitness*
- <sup>35</sup> Cited in Stuart Hall, "The Social Eye of the Picture Post," in *Working Papers in Cultural Studies*, #2 (Birmingham, England: Spring 1972), p.84
- <sup>36</sup> *Ibid.*, p.84
- <sup>37</sup> Donald McCullin, *Is Anyone Taking Any Notice?* (Massachusetts: MIT Press, 1973)
- <sup>38</sup> See photographs of this type in *El Salvador: Work of Thirty Photographers*, eds. Harry Mattison Susan Meiselas, and Fae Rubenstein (New York: Writers and Reader Publishing Cooperative, 1983)
- <sup>39</sup> Pincton, "The Photographer as Hero," p.11
- <sup>40</sup> For a discussion of the ways in which the photographic message "anchors" photographic meaning, see Roland Barthes, "The Rhetoric of the Image," in *Image Music Text* (New York: Hill & Wang, 1977). A classic example of the power of the caption to anchor photographic meaning is Matthew Naython's photo taken in 1978 of the Green Cross burying corpses of Miskito Indians. They had been killed by a Somoza air raid. When the right-wing French magazine *Le Figaro*, printed the picture in 1982, the caption attributed the killings to the Sandinistas.
- <sup>41</sup> Cited in Clarke, "Freezing Moments in History," p.29
- <sup>42</sup> *Newsweek*, April 14, 1980, p.38
- <sup>43</sup> *Time*, March 15, 1982, pp. 20-21
- <sup>44</sup> For A discussion of the media coverage from El Salvador during 1982, focusing on the pragmatic military concerns of the U.S. backed Salvadoran army's ability to win the war, see Michael Massing, "About Face on El Salvador," in *Columbia Journalism Review* November/December 1983 (which has, interestingly, the image of a helicopter gunship on the cover.)
- <sup>45</sup> A parallel study has been done which analyses the Winston advertising campaign, see Howard Friel, "Covert Propaganda in

- Time* and *Newsweek*," *Covert Action Information Bulletin* Spring 1984
- 46 Mattison, et. al., *El Salvador*
- 47 *Ibid.*, p.43
- 48 *Mother Jones*, June, 1981 Vol 1, No. 5
- 49 CENSA and Solidarity Publications, *Listen, Compañero* (San Francisco: Solidarity Publications, 1983)
- 50 For a discussion of the frontal pose as aggressive to the viewer, see Sontag, *On Photography*, pp.35-36
- 51 *Time*, February 15, 1982
- 52 *U.S. News and World Report*, March 29, 1982, p.18
- 53 *Time*, February 15, 1982, p.22
- 54 Sontag, *On Photography*, p.116
- 55 Susan Schindehette, "Stills: The Life and Times of Journalism's Middle Child," *Washington Journalism Review*, October, 1982, p.25
- 56 For a more complete discussion of U.S. government setting the agenda for media coverage of El Salvador in 1982, see Massing, "About-Face on El Salvador"
- 57 *A View of Life in the New El Salvador* (San Francisco: Solidarity Publications, 1983)
- 58 From an interview with Helen Hoagland in a video documentary on the life of John Hoagland, "John Hoagland: Front Line Photographer," viewed at the La Jolla Museum of Contemporary Art

---

---

## LA CAMARA AMERICANA DE COMERCIO EN LA LUCHA IDEOLOGICA EN MEXICO

Angela Delli Sante



Este artículo es un resumen de una parte de mis primeros estudios sobre un tema sumamente complejo, que en los últimos años ha ocupado un lugar importante en la investigación de las ciencias sociales, es decir, el papel que juega la ideología en la producción de los cambios sociales. La sección de la investigación a presentarse ahora, explora algunos aspectos de la influencia ideológica de las empresas transnacionales (ETs) en los países capitalistas dependientes, y de su papel potencial en impedir o retrasar el cambio social en dichos países. Algunas de nuestras inquietudes han girado alrededor de las siguientes preguntas:

—¿A través de cuáles mecanismos intentan las ETs ejercer su influencia en el desarrollo ideológico de los países caracterizados por relaciones de dependencia respecto a los países capitalistas altamente industrializados y hegemónicos?

—¿Los programas específicos de dichas empresas están enfocados fundamentalmente hacia el control de las corrientes ideológicas de las burguesías nacionales, o hacia aquéllas de la clase obrera?

—¿En qué medida se vinculan dichas empresas con las empresas nacionales en la tarea de elaborar y divulgar la ideología capitalista?



—¿Cuál es el papel de la Cámara Americana de Comercio (CAMCO) en el extranjero, las ETs y la política extranjera del gobierno norteamericano? y, por último,

—¿Cuáles son los mecanismos a través de los cuales se vinculan el Estado norteamericano, las ETs, las Cámaras Americanas de Comercio en el extranjero con la burguesía nacional de los países capitalistas dependientes?

Desde luego, en este artículo no pretendo profundizar en responder a todas las preguntas aquí planteadas; únicamente, exploro algunas de mis inquietudes a través del estudio concreto de México, enfocando mi atención principalmente en el papel de la CAMCO conforme se ha desarrollado en este país.

Este trabajo está dividido en varias partes.

En primer lugar, se encuentra una muy breve síntesis de algunos de los conceptos básicos teóricos de los cuales parto para analizar la ideología y el papel de ésta en los procesos de cambio social. En seguida, puesto que mi interés específico en este momento es la acción de la Cámara Americana de Comercio de México (CAMCOMEX) —vocero importante de las ETs en ese país— reviso el papel histórico que dicha organización ha jugado a partir de su ingreso en México hasta el año de 1950. Después de esta síntesis, analizo brevemente el contexto socio-económico y político tanto internacional como mexicano entre 1950 y 1970, coyuntura que dio origen a una nueva política de la CAMCO, destacada por su intervención abierta y agresiva en la lucha ideológica, tanto entre la clase obrera y la clase capitalista, como entre las diversas fracciones de la clase capitalista misma. Paso después a revisar algunas de las actividades concretas que sirven para esclarecer la manera en la cual esa organización ha intentado ejercer su influencia sobre las tendencias ideológicas en México. Proximo, además, indicar algunos de los nexos que la CAMCOMEX ha creado con la burguesía mexicana. Después de una consideración general de diversas políticas de la CAMCOMEX, planteo un caso de estudio muy específico que ilustra concretamente el tipo de acción coordinada, capaz de ser llevada a cabo por las ETs, la CAMCOMEX, y algunas empresas mexicanas. Me refiero a la colaboración

entre la CAMCOMEX, las ETs, y algunas fracciones de la burguesía mexicana en su esfuerzo para destruir el periódico mexicano *Excelsior*. Esta acción se llevó a cabo entre 1972-1973.

Aunque sin poder profundizarme sobre el tema, a lo largo de este trabajo, indico algunas de las relaciones que han existido entre la CAMCOMEX, las ETs y la política exterior norteamericana. Se indican además algunas otras acciones ideológicas de las ETs en México.

#### ASPECTOS TEORICOS

##### *La dualidad de la ideología en una formación social clasista.*

Aunque una discusión teórica profunda de la categoría de ideología está más allá del alcance de este trabajo, no obstante asumo el riesgo de pecar de simplista al indicar la forma en que entiendo dicho concepto. Esto lo hago a fin de que el lector tenga una mayor comprensión de la importancia que la influencia de las ETs, las Cámaras Americanas de Comercio y el gobierno de los EE.UU., tienen en los procesos ideológicos dentro de los países capitalistas dependientes, y de allí, en los procesos revolucionarios.

En suma, cuando utilizo el término "ideología", me refiero a un conjunto complejo y relativamente coherente de ideas que el ser humano ha formado respecto al universo en sí, al propio ser, como ser humano, a las relaciones entre los seres humanos, a las instituciones —sociales, económicas y políticas— en las cuales el ser está inmerso, y a las relaciones que el ser tiene con estas instituciones.

Puesto que la conceptualización de esta totalidad forma parte de nuestra sub-conciencia, así como de nuestra conciencia, podemos decir que toda nuestra conducta, está bajo la influencia de la misma; es decir, que la ideología se materializa a través de nuestra conducta.<sup>1</sup>

Cabe aclarar que la ideología del ser no es un conjunto preformado y estático de explicaciones más o menos coherentes respecto al universo y sus relaciones con él, sino

más bien un conjunto de conceptualizaciones adquiridas, que están sujetas a cambiarse a través de la actividad — siempre constante— del ser humano. Con esto me refiero a la actividad práctica, de la lucha cotidiana desencadenada para lograr la subsistencia misma, y a la actividad intelectual, ambas relacionadas, mas no equivalentes.

También considero importante destacar la naturaleza de diversos tipos de ideologías en una formación social clasista. En este tipo de sociedad en donde una clase domina —lo que significa sobre todo que posee los medios de producción, y que se apropia en forma privada de la utilidad, mientras que las otras clases quedan subordinadas a ésta— la clase dominante tiene que garantizar la reproducción de la formación social, es decir, de las estructuras económicas, políticas e ideológicas, para poder mantener su posición de dominio, y, en última instancia, de privilegio. La reproducción de la formación social es facilitada a través de la transmisión y la asimilación de la ideología de la clase dominante por las otras clases sociales. Ahora bien, cuando esa clase logra consolidar el liderazgo moral e intelectual sobre las otras clases en la formación social, podemos decir que ha establecido su hegemonía ideológica, dando lugar a la formación de un "bloque histórico" en el sentido gramsciano<sup>2</sup>. Una vez que se ha consolidado el bloque histórico, todo el sistema social (las relaciones entre lo económico, lo político y lo social) funciona con *relativa* armonía. En este caso podemos considerar que la ideología esconde su naturaleza clasista, a la vez que esconde las relaciones de explotación que existen entre la clase dominante y las clases dominadas o subalternas. De allí que constituye un instrumento que sirve para impedir —aunque momentáneamente— una transformación social revolucionaria. La ideología, en este caso, garantiza tanto la sumisión, *siempre parcial*, de la clase o las clases subordinadas como la posición de privilegio de la clase dominante.

Destacamos, además, la multiplicidad de instituciones a través de las cuales se transmiten los conceptos políticos, sociales, económicos y morales que forman la estructura conceptual de la ideología dominante. Entre esas institu-

ciones encontramos: la familia, el sistema educativo, los medios masivos de comunicación, las asociaciones culturales, las organizaciones religiosas, los partidos políticos, ciertos sindicatos, etc.

Sin embargo, aunque la clase dominante sea la clase ideológicamente hegemónica *en un momento dado*, esta situación no es permanente, como se ha podido constatar a través del estudio histórico de los cambios sociales. En primer lugar, en una sociedad de clases las actividades prácticas del ser humano—en otras palabras, su inmersión cotidiana en la lucha de clases— produce un nivel de conciencia que le permite *percibir* las contradicciones entre lo que afirma la ideología dominante y lo que es la condición real de explotación de la clase o las clases subordinadas. Este nivel esencial de conciencia de clase llamado conciencia "en sí" por algunos teóricos, abre la puerta para la posible elaboración de otra ideología, la cual puede ser antagónica a aquella de la clase dominante. En segundo lugar, la conciencia inicial puede ser transformada a otro nivel, llamada "conciencia para sí" por algunos teóricos.

No obstante, la elaboración de una nueva ideología, ni es una tarea fácil ni llega a realizarse *automáticamente*, es decir, espontáneamente. La nueva ideología puede tener su inyección cuando haya unidad entre las confrontaciones cotidianas de las clases (que constituye la experiencia práctica y una forma elemental de la conciencia de clase) y el conocimiento teórico transmitido fundamentalmente por los intelectuales de la clase o las clases subordinadas.<sup>3</sup> Una vez que se desencadena el desarrollo de una nueva ideología de la clase subordinada, la cual no es ni estática ni universal, ésta puede constituir una conceptualización revolucionaria del mundo y, por lo tanto, una amenaza potencial a la hegemonía ideológica de la clase dominante, y de allí, a la larga, a su posición de dominio. Recordemos que éste fue el caso de la ideología de la burguesía cuando ésta era una clase emergente, y en la actualidad es el caso de las ideologías marxistas; es decir, ideologías del proletariado urbano y rural. Recordemos también, que las condiciones económicas (objetivas) de la clase o las clases subordinadas, no importa cuan aborrecibles sean, no son

suficientes para producir un profundo cambio, es decir, un cambio revolucionario. (De hecho, las condiciones objetivas deben estar acompañadas por condiciones subjetivas, es decir, por una ideología estructurada más o menos coherentemente que sea capaz de esclarecer los mecanismos específicos del sistema que ha producido la situación de subordinación y explotación de las clases dominantes). La ideología revolucionaria —la de la clase emergente— que cualitativamente representa el inicio de una sociedad nueva y más avanzada históricamente, debe incluir las alternativas disponibles para el cambio, así como los mecanismos organizativos requeridos para llevar a cabo la lucha revolucionaria y los lineamientos generales requeridos para poner en marcha la alternativa socio-económica y política. Recordemos también que la alternativa, o modelo societal propuesto, tampoco es estática; más bien constituye, únicamente, una especie de guía inicial para la formación de algo nuevo. En suma, tanto las condiciones objetivas, las subjetivas, y las organizaciones tienen que existir a fin de llevar a cabo un profundo cambio social. Dentro de este concepto, la ideología adquiere su naturaleza dual; es tanto un instrumento de control como un *sine qua non* para el cambio social revolucionario.

Específicamente, en el sistema capitalista, la conducta orientada hacia la producción de un cambio social revolucionario, es así parcialmente contingente con el desarrollo de una ideología capaz de hacer evidente las relaciones de explotación, dominación y control ideológico ejercido sobre el proletariado urbano y rural por la clase capitalista y sus intelectuales. Como es sabido, en una formación social capitalista, las ideologías revolucionarias —socialistas y/o marxistas— claramente se oponen a aquéllas de la clase dominante y constituyen, por ende, una amenaza real o potencial a la estructura socio-económica y política existente. Desde el punto de vista de la clase capitalista, por lo tanto, es indispensable diseñar una política para controlar la elaboración y divulgación de estas ideologías. La clase dominante intenta lograr este control, en parte, a través de sus intelectuales de clase que penetran las instituciones de

la sociedad civil, la sociedad política, y la estructura económica.

Cabe agregar que específicamente en los países capitalistas dependientes, las condiciones subjetivas necesarias para el cambio revolucionario involucran no solo la comprensión de las articulaciones del capitalismo *en general*, sino también el conocimiento específico y *concreto* de la misma condición y las características que definen las relaciones de dependencia misma.

*Empresas transnacionales, ETs, agrupaciones patronales y la CAMCO como intelectuales de la clase dominante*

En los países capitalistas dependientes, las ETs, sus portavoces, como la Comisión Trilateral, las CAMCOs y diversas dependencias burocráticas del estado norteamericano en el extranjero, así como algunas asociaciones nacionales de tipo patronal o civil y algunas asociaciones civiles locales, no funcionan estrictamente a nivel de lo económico o a nivel de lo político (como grupos de presión) sino que, también actúan propiamente como intelectuales de su clase, y cumplen funciones específicas. En primer lugar, perfeccionan constantemente la ideología de la clase capitalista en general, modificándola para que esté acorde con las condiciones nacionales y locales específicas y con la coyuntura internacional en un momento histórico determinado. En segundo lugar, contribuyen directa e indirectamente a la formación de individuos (ejecutivos, líderes cívicos, maestros, clero, etc.) que son directamente responsables para la transmisión de la ideología dominante, tanto a la clase dominante misma, como a la clase o las clases subordinadas.

En último lugar, organizan a la clase que representan con la finalidad de llevar a cabo programas y políticas diseñadas para combatir la ideología potencialmente antagónica de la clase obrera.

Refiriéndome a las actividades de las CAMCOs en los países extranjeros, y muy particularmente al caso concreto de la CAMCOMEX, nuestro estudio demuestra claramente

que ellas actúan como grupos de presión y *como intelectuales de clase*, muy a pesar de las afirmaciones del Sr. Al Wichtrich (Ex- Presidente de la CAMCO en México) quien, ante el Sub-Comité del Congreso de los EE.UU. sobre Relaciones Económicas Interamericanas, el 17 de enero de 1977, negaba el involucramiento de su organización en los asuntos internos de México.<sup>4</sup>

Aunque para algunos afirmar que las ETs y las CAMCOs en el extranjero intervienen en asuntos ideológicos y políticos en los países dependientes es casi una tautología, no todo el mundo entiende que, de hecho, esta interferencia es indispensable para el mantenimiento del capitalismo contemporáneo, y debe ser expresamente incorporado dentro del análisis de esta problemática.

La intervención ideológica y política es indispensable para los capitalistas debido a que la maximación de las ganancias a escala global, la expansión de las transnacionales, el abastecimiento de materias primas estratégicas para las corporaciones y los estados imperialistas depende no solamente de las condiciones económicas de los países dependientes, sino de una superestructura ideológica y política particular, resumido por Richard Barnet y Ronald Müller en la siguiente forma:

La estrategia central de la corporación global es la creación de un ambiente económico global que asegure la estabilidad, la expansión y las fuertes ganancias por la empresa planetaria: La implementación de esa estrategia depende del control de 3 componentes básicos del poder corporativo: el capital financiero, la tecnología, y una ideología de mercado.<sup>5</sup>

De acuerdo con este planteamiento, las ETs en los países capitalistas dependientes requieren de una clase obrera ideológica y políticamente adormecida, es decir, sin capacidad de análisis crítico (aunque no necesariamente analfabeta) en que predomina una actitud favorable y generalizada hacia el "consumismo" y hacia el capital extranjero.<sup>6</sup>

Esta clase obrera debe aceptar "voluntariamente" su situación de ser mano de obra barata para las corporaciones transnacionales.

Cuando la clase obrera de un país dependiente comienza a comprender que el sistema capitalista *en general* y las ETs en particular no han podido resolver los graves problemas involucrados en su situación de miseria y desempleo, y que *no serán capaces de hacerlo*, esa clase estará en condiciones intelectuales de cuestionar a fondo los principios de la ideología dominante, y a buscar y elaborar una ideología revolucionaria.<sup>7</sup> En síntesis, *reiteramos*, la elaboración y consolidación de una ideología revolucionaria no pueden ser logradas si la clase obrera no está plenamente conciente de que el sistema capitalista es *inherente e incondicionalmente* perjudicial a sus intereses, y si a la vez, no está conciente de la existencia de ideologías revolucionarias, y de su propio poder para desarrollar alternativas ideológicas —las cuales conceden a ésta misma un papel histórico para iniciar procesos de cambio.<sup>8</sup>

Por otro lado, las ETs están concientes de la amenaza potencial que las ideologías revolucionarias representan para ellas. Esto ha sido señalado ampliamente en los recientes documentos como el "Memorandum Powell", en circulación por la CAMCO, así como en publicaciones de las asociaciones patronales y en programas promovidos por estas asociaciones y por las empresas tanto en una forma colectiva como individualmente. Respecto a sus programas, estos han sido enfocados a hacer de la empresa privada un "buen ciudadano corporativo" (a good corporate citizen) con la finalidad de "mejorar el clima para los negocios internacionales en la comunidad mundial".<sup>9</sup> Como William Druel, uno de los Vice-Presidentes de la Corporación del Monte, afirmó claramente:

...los países tienen que permanecer competitivos si Del Monte ha de permanecer en el mercado [y que] la mano de obra es uno de los factores principales que deben mantenerse bajo control.<sup>10</sup>

Evidentemente mantener la mano de obra bajo control significa no sólo reprimir huelgas y protestas laborales, sino tratar de evitar la divulgación de principios ideológicos antagónicos a aquellos de la clase capitalista.



Además del desasosiego provocado por los movimientos de la clase obrera, las ETs también temen políticas y retóricas nacionalistas. Durante los últimos años, los gobiernos en países capitalistas dependientes de América Latina, tales como México, Venezuela, Perú, Chile (durante el gobierno de Allende), Nicaragua, etc., han repetido declaraciones nacionalistas y han promulgado leyes enfocadas a restringir la participación de compañías extranjeras en determinados sectores productivos y a controlar tanto la inversión directa como la reinversión y repatriación de utilidades. Aunque se puede interpretar al nacionalismo económico en diversas maneras, lo que es evidente es que esta política no *necesariamente* indica el rompimiento con el sistema capitalista. Sin embargo, para las ETs, las políticas y retóricas nacionalistas resultan casi intolerables, no sólo porque pueden implicar nacionalizaciones de sus propiedades, expropiaciones y limitaciones de sus ganancias, sino también porque dichas políticas pueden producir un despertar inicial de duda respecto a la legitimidad de estas empresas en el desarrollo socio-económico de los países dependientes. Dicho estado de cuestionamiento pudiera conducir a la creación de un nivel de concientización que pudiera elevar la receptividad de la clase obrera y las "masas populares" en general hacia las ideologías socialistas y marxistas.<sup>11</sup> Dadas estas circunstancias, las ETs tradicionalmente han reaccionado negativamente, no solo ante la divulgación de ideologías socialistas y marxistas sino también ante las políticas y retóricas nacionalistas.<sup>12</sup>

### *Las empresas privadas y el estado norteamericano*

En el pasado, los inversionistas extranjeros estaba apoyados directamente por las fuerzas armadas de sus respectivos países. Hoy en día (como fueron los casos de Guatemala en 1954, Cuba en 1962, Santo Domingo en 1965, etc.) todavía se revierte al uso directo de las armas, especialmente cuando las contradicciones dentro de los países dependientes se vuelven agudas y peligra la expansión de las ETs. Sin embargo, aunque la interferencia extranjera se

ejerce cotidianamente en multiples formas no es hasta que la clase obrera y las masas populares se unifiquen, tanto ideológicamente como organizativamente, creando de esta manera un desafío serio a la clase dominante, que la intervención armada *abierta* por parte de las fuerzas armadas extranjeras, es considerada como indispensable. Hasta en tanto que esta unificación no se consolide, las ETs junto con otras organizaciones "persuasivas" tales como la CIA, el FBI, la AID, La Comisión Trilateral, y las CAMCOs, así como algunas confederaciones laborales (bajo la influencia de la ideología dominante y, por tanto, manipuladas) persistirán en particular en la lucha ideológica en contra de las clases subordinadas y sus intelectuales. Por supuesto, la lucha ideológica *no* indica en ningún momento la necesaria suspensión de la venta de armas y la asesoría militar a los gobiernos de las países dependientes, tanto de parte de las empresas privadas, como por parte de gobiernos de los países hegemónicos. Lo que queremos destacar, sin embargo, es la especificidad, o la autonomía *relativa* de la lucha al nivel de lo ideológico, es decir, de las ideas y los conceptos.

Además, no debemos olvidar que la política extranjera de los Estados Unidos en particular está dominada en la época actual por los conceptos incorporados en la ideología de la *Seguridad Nacional*, *reinterpretado como Seguridad Integral*. Este nuevo concepto conduce a una estrategia general que incluye las tácticas contenidas en las políticas de contrainsurgencia y contrainteligencia diseñadas para apoyar a los intereses económicos e ideológicos de la clase capitalista. En relación a este estudio cabe destacar que las tácticas contrainsurgentes del estado norteamericano, no solo engloban el entrenamiento militar y policíaco, sino también el adoctrinamiento ideológico. En este sentido, la política extranjera de los Estados Unidos, es complementaria al papel ideológico de las ETs, y las CAMCO.<sup>13</sup> Es decir, las ETs, las CAMCOs y algunas políticas extranjeras del gobierno norteamericano trabajan conjuntamente con la finalidad de asegurar un clima favorable para los inversionistas para garantizar una ima-

gen positiva de la empresa privada, y, en última instancia para propiciar la expansión del sistema capitalista.

En formas complementarias se han desarrollado muchos medios de control de un alto grado de sofisticación, que quedan, sin embargo, cortos ante la guerra armada y la represión abierta por las fuerzas armadas extranjeras. Como lo ha expresado Seymour Deitchman:

...el uso correcto de herramientas "no materiales" representado por conocimientos y acciones sólidas en las esferas no militares puede obviar la necesidad de involucrar grandes fuerzas militares.<sup>14</sup>

Es a partir de estos planteamientos teóricos que habíamos iniciado el estudio sobre las ETs, las asociaciones patronales y la CAMCOMEX en la lucha ideológica de México. La hipótesis general que guió nuestra investigación sostiene que la presencia de las ETs y sus voceros en los países dependientes tiene consecuencias de mucho mayor alcance que aquellas manifestadas en el terreno de lo económico o de lo político y de que, entre estas consecuencias, se ubican precisamente los intentos de interferir en los procesos de concientización que conducen a la formación de ideologías revolucionarias.

Esperamos que el presente estudio, que se enfoca principalmente sobre la CAMCOMEX como representante de las ETs, en particular, y de la clase capitalista en general, contribuya a profundizar los conocimientos de aquellos mecanismos esencialmente no militares utilizados a favor del sistema de la libre empresa.

#### LA PARTICIPACION DE LA CAMCOMEX EN LA LUCHA IDEOLOGICA DE MEXICO

En una de sus publicaciones, *Mexican American Review*, la CAMCOMEX ha reiterado constantemente la importancia que su presencia en México ha tenido para impulsar el sistema capitalista en este país y para proteger a los intereses norteamericanos. Al respecto A. Wichtrich,

ex-Presidente de dicha organización afirmó en una ocasión:

Fuerzas externas podrán llevar a México a adoptar una forma más benigna de industrialización con un crecimiento constante en el desarrollo de la infraestructura. En este proceso, la inversión extranjera y la empresa privada en general pueden jugar un papel de mayor importancia. Pero, para que esto suceda, las empresas transnacionales tendrán que reconocer sus errores pasados y tendrán que operar con mayor armonía respecto a la situación actual de México... La situación de la empresa privada, hacia fines de este siglo, dependerá en no poco grado de si nosotros nos decidimos a movernos con las mareas de la historia o en contra de ellas.<sup>15</sup>

Desde luego, la CAMCOMEX, ha sufrido cambios y se ha intensificado conforme la inversión extranjera pasaba de una etapa esencialmente orientada hacia la explotación de materias primas a una etapa que predomina la industria manufacturera y el comercio.<sup>16</sup> Desde luego, no sólo han sido los cambios estructurales en el capitalismo, lo que han modificado el papel de la CAMCOMEX y el tipo de actividades específicas que desarrolle, sino que también los cambios se obedecen al avance del socialismo al nivel mundial y a los movimientos de liberación nacional, conforme veremos brevemente más adelante.

Sin embargo, a pesar de los cambios, lo que ha permanecido constante, ha sido la relación creciente y de mayor enlace que ha unido a la CAMCOMEX por un lado con el gobierno de los Estados Unidos y los capitalistas americanos, y por otro lado, con los capitalistas mexicanos y sus propias asociaciones patronales.

Aunque estamos interesados fundamentalmente en el período contemporáneo, incluimos en este trabajo, una reseña histórica de las actividades de la CAMCOMEX desde su fundación en 1917, hasta el presente, a fin de ilustrar mejor sus enlaces económicos, políticos e ideológicos con los gobiernos de ambos países (los Estados Unidos y México) y con la clase capitalista en general, y para trazar

su papel, cada vez más importante, como intelectual de clase.

### *Los primeros años*

De acuerdo con documentos de la CAMCOMEX, el comienzo del gobierno constitucionalista en México, y la entrada de los Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial fueron los motivos principales que impulsaron a los empresarios norteamericanos en México a unificarse en una asociación común.<sup>17</sup>

En primer lugar, el econocimiento por parte del gobierno constitucionalista del carácter restringido de la propiedad privada en beneficio del interés social colectivo, tal como fue expresado en el Art. 127 de la Constitución de 1917, ocasionó mucho desasosiego y oposición entre la clase capitalista, especialmente en los sectores dedicados a las actividades petroleras, mineras y agrícolas, sectores en donde se encontraba la mayor concentración de la inversión extranjera.<sup>18</sup> En segundo lugar, debido a la entrada de los Estados Unidos a la Primera Guerra Mundial, el sector comercial fue especialmente afectado a raíz del cambio en las relaciones comerciales internacionales, muchos empresarios vieron la necesidad de proteger sus intereses; de allí que se organizaran en asociaciones nacionales y/o sectoriales. Por ejemplo, entre 1919 y 1920 se formaron la Asociación Nacional para la Protección de los Derechos de los Americanos (NAPAR) y la Asociación Americana de México (American Associations of Mexico [AMM]). Ambas asociaciones utilizaron todos los medios a su alcance para proteger sus inversiones. Inclusive, NAPAR llegó a enviar un representante a Versalles en búsqueda de apoyo de los Aliados en contra del gobierno mexicano del Presidente Carranza (1916-1920), y mandó un representante a atestiguar ante un Comité del Senado de los Estados Unidos reunido en una sesión especial para investigar la situación mexicana de aquellos momentos. Mientras tanto, la AMM llegó a tal nivel de audacia que participó en promover una insurrección destinada a derrocar al Presidente Obregón

(1929-1924)<sup>19</sup>. Sin embargo, durante este período fueron los intereses del sector petrolero y minero los que predominaban; así como fueron sus organizaciones de presión las que se mostraron más activas y agresivas. Por ejemplo, durante el período de 1918-1925, la Asociación de Productores de Aceites y Lubricantes de México (Oil Producers Association of Mexico), creada en 1918 en representación de las compañías británicas y americanas logró conseguir, con la ayuda directa del Departamento de Estado de los Estados Unidos, varias concesiones del gobierno mexicano.<sup>20</sup> También esta Asociación jugó un papel predominante como fuerza de oposición en 1926, en contra del Presidente Calles cuando él decretó la Ley del Petróleo. Durante este período, el involucramiento del gobierno de los Estados Unidos, se comprueba también con la conducta intervencionista del Embajador Morrow, quien, en 1928, pudo "ayudar" al Secretario de Industria de México, a formular los reglamentos necesarios para poner en marcha la Ley del Petróleo.<sup>21</sup>

Así mismo, en 1917 las compañías mineras formaron sus propios grupos de presión, siendo el más importante el Comité de los Intereses Mineros de los Americanos y Mexicanos (Committee of the American and Mexican Mining Interests, CAMMI). Dicho comité estableció sucursales en casi todos los Estados Unidos en donde operaban las compañías afiliadas a ellos. Aunque CAMMI generalmente trataba con las autoridades locales, cuando había que enfrentarse a una situación más compleja sus representantes locales buscaban asesoría en la ciudad de México, o en las oficinas de la compañía matriz, ASARCO, o en Nueva York.

También en momentos particularmente difíciles CAMMI recurrió al mismo gobierno norteamericano para asesoría.<sup>22</sup> Este grupo de presión se disolvió en 1920, cuando se formó la Cámara Nacional de Minería, una asociación mexicana. Los afiliados de CAMMI se unieron a la nueva organización estrechando sus vínculos con la burguesía nacional.<sup>23</sup> Debido a su posición de predominio en la economía mexicana, las compañías petroleras y mine-

ras, ejercieron una gran influencia en los asuntos internos de México, tanto de tipo económico como político.

Por esta misma posición de predominio, sus intereses sectoriales prevalecieron sobre aquellas de las empresas "menos importantes" de los sectores de la manufactura y del comercio.<sup>24</sup>

Con referencia a estos últimos sectores, en 1917, un núcleo reducido de empresarios americanos empezaron a dar los pasos preliminares para coordinar sus esfuerzos. Esto condujo a la formación de la CAMCOMEX, en noviembre de 1917, la que, desde el principio, estableció un enlace directo con el gobierno de los Estados Unidos. Este enlace se logró a través de la participación de George A. Chamberlain, Cónsul General de los Estados Unidos, quien se integraba al núcleo original de los hombres que elaboraron los primeros esfuerzos para la creación de la CAMCOMEX. Dicha relación fue fortalecida cuando el Embajador de los Estados Unidos y el Cónsul General Norteamericano, fueron nombrados respectivamente Presidente y Vice-Presidente honorarios de la organización recién creada. Cabe mencionar que este precedente ha sido continuado hasta nuestros días.<sup>25</sup>

La relación de enlace entre la CAMCOMEX y el gobierno de los Estados Unidos encontró una aplicación inmediata en el momento en que la CAMCOMEX, en cumplimiento con la política exterior de los Estados Unidos, dirigió una extensa campaña para obtener apoyo para los esfuerzos bélicos de este país. Entre sus tácticas se utilizaba la venta de "Bonos de Ahorro de Guerra" y de "Bonos de Libertad". Además, la CAMCOMEX elaboró una "lista negra" de las compañías de las que se sospechaba estaban colaborando con el enemigo. También fue durante este período que la CAMCOMEX estableció nexos directos con asociaciones patronales norteamericanas; inclusive, desde 1918, la CAMCOMEX se afilió a la Cámara de Comercio de los Estados Unidos.<sup>26</sup>

En aquel período la función de la CAMCOMEX como intelectual de clase era principalmente implícita, aunque, sin embargo, uno de sus primeros pasos para organizar a los empresarios norteamericanos alrededor de un criterio

común fue el iniciar la publicación de su propia revista, *The Journal*.

En febrero de 1918, respecto a las relaciones iniciales entre la CAMCOMEX y el gobierno de los Estados Unidos en la lucha ideológica en México, cabe mencionar que durante los años de la década de 1920-30, la CAMCOMEX junto con la embajada de los Estados Unidos, apoyó económicamente a uno de los periódicos mexicanos más conservadores del momento, *El Universal*. Dicho periódico abiertamente había "demostrado una actitud favorable hacia el capital extranjero y la política americana en general".<sup>27</sup>

Simultáneamente a la formación de las asociaciones patronales extranjeras en México, el mismo gobierno mexicano estaba dando pasos adelante para organizar a las asociaciones mexicanas. Por ejemplo, en noviembre de 1917, la Confederación de Cámaras de Comercio de los Estados Unidos de México fue organizada bajo los auspicios del gobierno, y un año después, en septiembre de 1918, se fundó la Confederación de Cámaras Industriales de México. Ambas asociaciones estaban estrechamente vinculadas al gobierno mexicano, inclusive entre las obligaciones de dichas organizaciones se estipulaba que deberían promover a la expansión de las actividades comerciales e industriales y *servir como consejeros para el gobierno mexicano*.<sup>28</sup>

Unos diez años después, en 1928, ya libre de los auspicios gubernamentales, los banqueros formaron su propia asociación, "Asociación de Banqueros de México" (ABM) y un año después, como resultado de las discusiones llevadas a cabo para la redacción de la nueva Ley Federal del Trabajo, se creó una organización intersectorial, Confederación Patronal de la República Mexicana (COPARMEX). Esta organización no solo ofreció asesoría legal y de relaciones laborales a sus afiliados, sino que desde su fundación fue uno de los aparatos ideológicos mexicanos más importantes en la tarea de consolidar y transmitir la ideología capitalista. De hecho, cumplió con esta función hasta 1975, cuando se formó el Consejo Coordinador Empresarial (CCE), una organización intersectorial que se ha ido



convirtiéndose en un nuevo líder ideológico empresarial a nivel nacional. Todas estas Asociaciones llegaron a consolidar lazos estrechos con la CAMCOMEX, como indicaremos a lo largo de este trabajo.

En el período inicial del desarrollo de la CAMCOMEX, sus vínculos con las asociaciones patronales mexicanas eran informales. Por un lado, la afiliación a dicha organización estaba limitada a empresarios de los Estados Unidos, y por otro, la afiliación a las asociaciones patronales mexicanas todavía no era obligatoria para todas las empresas. Por lo mismo, no existía un vínculo institucionalizado entre los empresarios mexicanos y norteamericanos. Sin embargo, ya para 1919, las Cámaras Mexicanas de Industria y Comercio, de reciente formación, y la CAMCOMEX empezaron a colaborar formalmente, al establecer un Comité Mexicano-Norteamericano de Arbitraje para las tareas de importación y exportación. En 1921, dicho Comité programó una conferencia internacional de comercio que se llevó a cabo contando con la asistencia de mil representantes de los Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y Alemania.<sup>29</sup>

Desde 1920 hasta aproximadamente 1934, las actividades de la CAMCOMEX fueron relativamente limitadas, puesto que el porcentaje principal en la composición de las inversiones extranjeras de México, aún se atribuía al sector petrolero y minero. Sin embargo, en aquel período, la CAMCOMEX había comenzado a funcionar como grupo de presión, intentando defender los intereses particulares de sus afiliados. Una de las primeras actividades llevadas a cabo dentro de este rubro de actividades fue aquella de ejercer presión desde el extranjero en contra de la Ley Norteamericana sobre Impuestos de los Estados Unidos. La finalidad de esta acción fue lograr anular la estipulación que obligaría a los empresarios de los Estados Unidos en ultramar a pagar impuestos tanto en los Estados Unidos, como en el país extranjero en donde ellos residían. Pero su preocupación principal era aquella de convencer a los empresarios de los Estados Unidos, a que permanecieran en México. Según el razonamiento de la CAMCOMEX, la presencia de las empresas de los Estados Unidos en México, a pesar de

las dificultades del momento, mantendría abiertas las posibilidades del mercado, para el futuro. Habría que contemplar un futuro mejor, a pesar del desasosiego social, los temores de la confiscación y las demandas internacionales de los productos provenientes de los Estados Unidos —circunstancia que había provocado el regreso a los Estados Unidos de varias empresas.

Otro ejemplo de las actividades como grupo de presión llevadas a cabo por la CAMCOMEX, era su involucramiento en el asunto de los trabajadores migratorios de México. Aunque las relaciones laborales no eran, todavía, un problema urgente para los afiliados de la CAMCOMEX, la organización se vio envuelta en este asunto, uno de los más controvertidos en las relaciones contemporáneas entre los Estados Unidos y México.

En 1930, la CAMCOMEX "mandó un telegrama al Presidente Hoover y a los líderes congresistas en Washington, en el cual la organización expresó su oposición al proyecto de la Ley Harris, la misma que hubiera restringido la emigración mexicana a los Estados Unidos. Esta posición continúa sustancialmente hasta nuestros días".<sup>30</sup>

Las actividades que la CAMCOMEX llevó a cabo durante este período hicieron que se considerase como una organización confiable entre los empresarios mexicanos y su Gobierno. Inclusive en 1929, la CAMCOMEX fue honrada con una invitación del gobierno mexicano, para expresar su opinión respecto a una propuesta para la nueva ley sobre pesas y medidas que se estaba elaborando.<sup>31</sup>

### *Años conflictivos (1934-1940)*

El período que se inició con la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-40) iba a ser particularmente problemático para el sector privado, puesto que fueron introducidas varias reformas, que *aparentemente* iban a ser adversas a la empresa privada. Desde luego, estas reformas respondían, sobre todo, a los movimientos insurgentes de los campesinos mexicanos y a la consolidación de la clase obrera, que a través de sus propias confederaciones estaban convir-

tiéndose en una fuerza determinante en la escena mexicana. Como ya sabemos, las reformas introducidas eran muy diversas, afectando distintos aspectos de la economía mexicana, en diversas maneras. Por ejemplo, se confiscaron grandes extensiones de tierra que posteriormente fueron distribuidas a los campesinos en forma de "ejidos"; se respetaron los derechos laborales; se aumentaron las facilidades educativas y se estimularon las organizaciones campesinas. Además, la organización de confederaciones nacionales laborales no encontró oposición del gobierno. Sin embargo, a pesar de estas reformas, no sería acertado calificar a Lázaro Cárdenas como socialista, más bien representaba la tradición reformista de la pequeña burguesía. El estaba buscando la estabilidad de las instituciones políticas mexicanas, la "independencia económica" y el logro de esa vaga condición de "justicia social", sobre todo para los campesinos y la clase obrera —aunque no asumió una posición que estuviera completamente a favor de ellos. Más bien, él consolidó la doctrina política populista, iniciada por otros regímenes políticos posteriores a la revolución mexicana. Según dichos regímenes el aparato estatal era esencialmente un árbitro neutral entre el capital y el trabajo, es decir, dentro de esta ideología, no se plantean como antagónicos los intereses de cada clase social.

Aunque la posición de Cárdenas era aparentemente adversa a la burguesía, sus políticas se enfocaban a la creación de una infraestructura necesaria para la acumulación y expansión capitalista en México. Evidentemente, los inversionistas nacionales y extranjeros, el clero en general, y algunos sectores de las fuerzas militares conservadoras se opusieron abiertamente al reformismo del presidente. En algunos casos, estos grupos contaron con el apoyo de funcionarios dentro del gobierno de los Estados Unidos, para presionar al gobierno mexicano, para que modificara o descartara ciertas políticas.<sup>32</sup>

Durante el período de Cárdenas, por ejemplo, el gobierno de los Estados Unidos ejerció presión a través de un boicót de bienes destinados a México, y a través de la suspensión parcial de compras de plata mexicana. Indiscuti-

blemente, la expropiación de la propiedad petrolera fue lo que provocó la reacción más negativa tanto de la empresa privada mexicana nacional e internacional, como del gobierno de los Estados Unidos. Esta medida dio lugar a un intento descarado de derribar al gobierno de Cárdenas a través de las armas. El intento, llevado a cabo por una fracción de las fuerzas armadas de México financiada por fuentes *tanto locales como internacionales*, contó con la colaboración indirecta de funcionarios norteamericanos. Dicha revuelta fue encabezada por el General Saturnino Cedillo, solo dos meses después de que fue decretada la expropiación petrolera.<sup>33</sup> Desde luego, las presiones ejercidas por los diversos grupos nacionales e internacionales no impidieron o modificaron la decisión de expropiar la industria petrolera de México, ni fueron capaces de derrocar a Cárdenas. Este ejemplo, sin embargo, sirvió como recordatorio drástico para aquellos que pasaban por alto los principios sociales, económicos y políticos derivados del movimiento revolucionario mexicano, a los cuales todos los gobernantes mexicanos contemporáneos están obligados a dar, por lo menos, un mínimo de satisfacción a fin de legitimizarse.

Además, durante este mismo período, 1930 a 1940, el gobierno mexicano inició un proceso de reorganización de las diversas Cámaras Industriales y de Comercio, lo que les iba a facilitar, a lo largo, sus funciones como intelectuales de clase. En primer lugar, el contexto algo incierto del régimen cardenista estimuló a la CAMCOMEX a modificar sus estatutos y así fortalecer sus vínculos con los capitalistas mexicanos. A partir de 1936, por ejemplo, tanto mexicanos como capitalistas de otras nacionalidades pudieron afiliarse directamente a la CAMCOMEX.

Por otro lado, respecto a las Cámaras de Comercio e Industria mexicanas, se aprobó una nueva ley que reglamentaba aún más sus funciones y que hacía obligatoria la afiliación en ellas para todas las empresas privadas, incluyendo las compañías extranjeras. Este reglamento aunado a los nuevos estatutos de la CAMCOMEX abría la posibilidad para consolidar mejor los vínculos entre los sectores nacionales e internacionales de la clase capitalista, y por

ende, de ampliar la posibilidad de un intercambio de ideas, programas y políticas ideológicas. En resumen, refiriéndose a este período, la misma CAMCOMEX, afirmaba:

Para la Cámara Americana de Comercio, la década fue atareada, tortuosa, difícil. Sin embargo, terminó en un cuadro más alegre al entrar la Cámara en un futuro optimista, y finalmente al abrirse paso hacia una cooperación más fuerte y lazos más fuertes (con los mexicanos).<sup>34</sup>

Este cuadro "más alegre" visto a varios años de distancia, fue nada menos que el principio de la consolidación de los Estados Unidos en un lugar hegemónico entre los países capitalistas, y el inicio de un período de colaboración entre los gobiernos de México y aquellos de los Estados Unidos, en beneficio, fundamentalmente, de las fracciones de la clase capitalista dedicadas a la manufactura y al comercio.

### *La consolidación de las relaciones entre la CAMCOMEX y el gobierno norteamericano*

#### 1. La Segunda Guerra Mundial

A pesar del rechazo inicial de la política cardenista por parte de las empresas extranjeras, al referirse al período de la Segunda Guerra Mundial, la CAMCOMEX decía:

...sin embargo, la política gubernamental popular 'México para los mexicanos' y la falta general de diálogo entre las compañías y sus 13 mil trabajadores petroleros no apagaron el entusiasmo de la CAMCOMEX...<sup>35</sup>

El peso estaba debilitado, pero para los empresarios norteamericanos la escena estaba puesta para la entrada de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial y para el ímpetu que esto iba a dar al comercio y la manufactura de México conforme Cárdenas respondió a la política

discreta de "manos fuera" que Franklin D. Roosevelt había adoptado de la expropiación petrolera. (La política del "buen vecino" —coincidiendo con los 30 años que la CAMCOMEX tenía en el país— inició una nueva era de buenos sentimientos y cooperación activa en las esferas económicas y políticas).<sup>36</sup>

La cooperación activa durante la Segunda Guerra Mundial, fue mucho más importante que durante la Primera, puesto que tomó la forma de diversos tratados entre México y los Estados Unidos, los mismos que involucraban aspectos políticos, económicos y militares.<sup>37</sup>

El papel de la CAMCOMEX en el terreno económico fue de servir principalmente como enlace entre el gobierno y los empresarios mexicanos y el gobierno de los Estados Unidos. De acuerdo con la propia narración de la CAMCOMEX,

...la nación (mexicana) empezó su tarea heroica de producir comestibles, petróleo, y otras materias primas para alimentar a la máquina de guerra. CAMCOMEX iba a tener un papel primordial en esa actividad.<sup>38</sup>

Como ejemplo de las actividades de CAMCOMEX, en su colaboración con el gobierno norteamericano, indicamos que en diciembre de 1940, Henry A. Wallace, Vice-presidente electo de los Estados Unidos y Embajador Extraordinario a México, se reunió con funcionarios de la CAMCOMEX para solicitar su cooperación a fin de elaborar un plan hemisférico de abastecimiento de productos diversos necesarios para la economía de guerra. Poco después, Nelson Rockefeller, en aquel entonces Coordinador de Asuntos Latinoamericanos, envió una comitiva para desarrollar mecanismos de cooperación entre las asociaciones patronales y el gobierno norteamericano, y de crear un Comité Local de Asesoría. Cabe mencionar que Rockefeller se dirigió directamente a la CAMCOMEX para iniciar esta acción, y que entre los empresarios seleccionados para participar en el Comité, 7 de los 18 estaban afiliados a dicha Cámara. Como resultado de la participación de la CAMCOMEX, en mayo de 1941, se logró firmar el Acuerdo Douglas, el

mismo que autorizó al gobierno norteamericano para adquirir todos los excedentes mexicanos considerados como productos útiles para la guerra. En cambio, según el Acuerdo, los Estados Unidos proporcionaría la maquinaria y las materias primas para impulsar el desarrollo económico de México.

El enlace entre la política exterior norteamericana y la CAMCOMEX fue reforzada cuando Floyd D. Ranson, presidente de esta organización en 1941,

fue nombrado representante especial de la Agencia Federal de Préstamos, una corporación de Suministros para la Defensa y las Reservas metalíferas. En esta categoría Ranson dirigió una oficina que liquidó directamente casi un billón de dólares en compras de materias primas y productos mexicanos durante el período de guerra...<sup>39</sup>

Durante este mismo período, también se reforzó el enlace entre los capitalistas mexicanos y de los Estados Unidos. Este vínculo se fortaleció, en parte, debido a la incapacidad europea para abastecer aquellos productos tradicionalmente entregados a las empresas mexicanas. En primer lugar, en respuesta a esta situación, los empresarios mexicanos acudieron a las oficinas de la CAMCOMEX, en búsqueda de abastecedores norteamericanos. En segundo lugar, la falta de alimentos en México también contribuyó a consolidar relaciones de dependencia entre este país y los Estados Unidos. Como decía la misma CAMCOMEX:

con el propósito de aumentar la producción alimenticia, técnicos de los Estados Unidos fueron a México como un enjambre, y con la cooperación entusiasta de sus contrapartes mexicanos, comenzaron a preocuparse con las instituciones sociales y económicas mexicanas.<sup>40</sup>

La sustitución inicial de abastecimientos europeos por productos norteamericanos, y la preocupación con las instituciones sociales y económicas iban a conducir al control por parte de las empresas transnacionales estadounidenses

de las industrias mexicanas más dinámicas y de mayores utilidades.

Con respecto a la penetración ideológica durante este período, cabe mencionar que las actividades de la CAM-COMEX, en particular, eran de diversa índole. Entre ellas, siguiendo la política del "buen vecino", esa organización recomendó la formación de una biblioteca estadounidense en México. Siguiendo esta sugerencia, Nelson Rockefeller logró conseguir un subsidio y la Biblioteca Benjamín Franklin, funcionando hasta ahora, fue inaugurada en la ciudad de México, en abril de 1942. Después, dos años más tarde, también bajo el patrocinio de la CAMCOMEX, se fundó el Instituto Mexicano Norteamericano de Relaciones Culturales. Actualmente, este Instituto no solo ofrece cursos de la lengua inglesa, sino también organiza una variedad de otras actividades y cursos, muchas de las cuales transmiten directa e indirectamente la filosofía e ideología del sistema de libre empresa. Cabe subrayar que la CAM-COMEX todavía auspicia directamente algunas de estas actividades.<sup>41</sup> Asimismo, durante el período de guerra, el gobierno de los Estados Unidos, ansioso de garantizar que México se mantuviera favorable a la posición de los Aliados, patrocinó un programa de películas bajo la dirección de uno de los ex-presidentes de la CAMCOMEX, el Sr. Sam Bollings Wright. Según Wright:

Cuando llegó la Segunda Guerra Mundial, llamaron al Sr. Nelson Rockefeller a Washington, y el Sr. Roosevelt le pidió que se hiciera cargo de toda la América Latina. Su trabajo consistió en garantizar que en América Latina se mantuviera constante una imagen favorable de los Aliados. El Sr. Rockefeller llegó aquí y me dio cargo de todo México. Para cumplir con mi cometido yo tenía a mi disposición 37 proyectores que usábamos para mostrar películas como "The News Parade" ("Desfile de Noticias") a más de 3 millones de personas en todas las regiones de la República Mexicana.<sup>42</sup>



## 2. Los años de la post-guerra

Después de la guerra, quedaron perfiladas ciertas esferas de influencia de los países capitalistas y socialistas, y, por razones históricas geopolíticas y económicas, México fue fuertemente insertado en la esfera capitalista, directamente bajo la hegemonía de los Estados Unidos. En primer lugar, la estrecha colaboración que se había llevado a cabo entre ambos países durante los años de la Guerra, aunado a la frontera común de aproximadamente 2.500 kms., y la política expansionista de los Estados Unidos (que había comenzado en 1836) constituían factores importantes para que los Estados Unidos pretendiera consolidar su hegemonía sobre México. En segundo lugar, al terminar la guerra se desencadenó un flujo constante, y siempre creciente, de inversiones directas e indirectas de los Estados Unidos hacia México. Estas inversiones se virtieron principalmente en la industria manufacturera y otras actividades dinámicas. Además, la paulatina y creciente dependencia de México hacia los Estados Unidos se consolidó por los préstamos solicitados por el gobierno de aquel país, tanto a instituciones estadounidenses, como a organizaciones financieras internacionales dominadas por capital norteamericano.

Fue durante la post-guerra que el modelo de desarrollo llamado, por ciertos teóricos burgueses, "economía mixta" se iba a establecer firmemente en México. Según este modelo, como es bien sabido, se define el desarrollo en términos de *crecimiento* económico, es decir, en términos de ingreso per capita, producción industrial, producto nacional bruto, tasas de exportación, inversión de capital privado, etc. *pero, ciertamente no en términos de distribución del ingreso nacional*. La "economía mixta" se caracterizaba además, por una estructura industrial que incluye empresas formadas con capital privado, capital del estado, o mixta, es decir, con capital privado y del estado. Este modelo iba a conducir a una fuerte concentración de ingresos en manos de un porcentaje relativamente pequeño de la población mexicana, juntamente con un alto nivel de de-

empleo y sub-empleo de un gran porcentaje de la fuerza laboral mexicana.

Desde luego, dicho modelo no se desenvolvía tan automática y lógicamente como tanto los capitalistas mexicanos como los de los Estados Unidos querían hacerlo aparecer.<sup>43</sup> Más bien, el estado mexicano iba a aumentar su papel tradicional post-revolucionario como árbitro entre capital y trabajo, mientras que a su vez, iba a proporcionar fuertes estímulos para la acumulación privada, consolidando, además, una política constante y consciente para detener la radicalización de la clase obrera y los campesinos. En los primeros años, después de la guerra, se intentaron frenar las reformas iniciadas por el Presidente Cárdenas, y a controlar cualquier crecimiento *independiente* de la organización sindical obrera y campesina. De hecho, desde 1945 hasta aproximadamente finales de la década de los 70, las reformas iniciadas por Cárdenas fueron utilizadas en la lucha ideológica para manipular el descontento social y crear el "clima favorable" para la inversión privada, clima necesario para que la clase capitalista consolidara las condiciones económicas y políticas requeridas por el modelo de desarrollo adoptado.

Ya para este momento, las asociaciones patronales mexicanas habían sido legalmente reorganizadas conforme a líneas sectoriales, separando el comercio y la industria, y, dentro de éstas, organizando las diferentes asociaciones de acuerdo con sus especialidades. También se había creado la Cámara Nacional de la Industria de la Transformación (CANACINTRA).

Todo nos indica que la creación de la CANACINTRA obedecía *en parte* al intento por unificar a la pequeña y mediana burguesía alrededor de las políticas nacionalistas del gobierno, formando, de esta manera, un grupo de apoyo en contra del sector vinculado directamente al capital financiero y a las ETs. Desde luego, una de las consecuencias de esta reorganización fue que cada sector debía tratar por separado con el gobierno mexicano. Esto dio lugar a una reacción negativa por parte de muchos empresarios, no solo porque varios de ellos ya habían establecido intereses en distintos sectores, (como, por ejemplo, en la

banca y las compañías de seguros o en actividades comerciales e industriales) sino que además, consideraban que los nuevos reglamentos eran dañinos a los intereses de la clase capitalista *en general*, y que constituían una intervención excesiva del estado en la empresa privada.

Sin embargo, las divisiones de las asociaciones patronales, y el intento del gobierno para debilitar la acción conjunta a través de una supuesta identificación *sectorial*, ciertamente no ha tenido éxito en eliminar las acciones comunes que aglutinan a todas las fracciones de la clase dominante, aunque en determinados momentos, la CANACINTRA ha estado en desacuerdo con las políticas promovidas por el resto de las otras asociaciones patronales. A menudo, la CANACINTRA acepta con menos reservas el papel del Estado como un socio en las tareas de "desarrollo": es decir, está más dispuesta a apoyar ciertas medidas estatales "intervencionistas" a cambio de protección y concesiones para su sector. Sin embargo, en líneas generales, todas las asociaciones patronales, incluyendo por supuesto, la CAMCOMEX, sostienen que el papel del Estado es el de mantener el orden social y fomentar las condiciones en que la empresa privada puede desarrollarse con un mínimo de obstáculos. Esto a menudo significa una fuerte oposición a la política de "economía mixta" adoptada por el gobierno mexicano, sobre todo cuando ciertas disposiciones gubernamentales no están dirigidas hacia la provisión de servicios. En síntesis, debe quedar claro que el desacuerdo y la fricción que surgen entre las diferentes fracciones de la clase capitalista y sus organizaciones sectoriales no necesariamente significan "antagonismo"; y que, en última instancia, son los intereses de *la clase en general* los que prevalecen sobre todas las demás consideraciones. En el terreno ideológico, esto se traduce en un frente ideológico unido; aunque, repetimos, a veces persisten discrepancias, especialmente, mas no únicamente, cuando están en juego diversos intereses sectoriales.

Respecto a su papel como "grupos de presión" abundan los ejemplos de acciones conjuntas entre las distintas asociaciones patronales que representan los intereses de em-

presas nacionales e internacionales. Por ejemplo, en uno de sus estudios, Marco Antonio Alcázar analizó cinco casos que ejemplifican la reacción común y unida entre los sectores. Entre los casos analizados se incluyen algunos que presentan reacciones comunes ante:

- la nacionalización de la industria eléctrica,
- el descontento laboral,
- la retórica del ex-presidente López Mateos quien calificó, en cierta ocasión, a su gobierno como de "extrema izquierda",
- la política exterior mexicana de autodeterminación que sistemáticamente ha rechazado cualquier intervención por parte de los Estados Unidos en Cuba.<sup>44</sup>

Otro buen ejemplo de acción conjunta durante los años de la décadas de los 50s y los 60s puede encontrarse en las presiones ejercidas por las empresas de la industria automovilística. Este grupo especializado, dedicado al ensamblaje de automóviles, pudo encontrar amplio apoyo entre las asociaciones patronales en general, no solo entre aquellas empresas relacionadas directamente con esa industria. Con la presión conjunta, las empresas extranjeras pretendían obligar al estado mexicano a poner fin a la intervención gubernamental en esa rama. Sin embargo, a pesar de la unificación de los esfuerzos de las asociaciones patronales, el gobierno mexicano logró ejercer cierto nivel de control sobre la producción, distribución y fabricación de los componentes utilizados en el ensamblaje de vehículos. Por otro lado, no se debe olvidar que el gobierno ganó esta batalla, después de una lucha prolongada, la cual involucró no solo a los grupos de presión nacionales e internacionales, sino también al gobierno de los Estados Unidos, que unió sus fuerzas a aquellas de las enormes ETs.<sup>45</sup>

Una vez más, durante la década de los 70, la industria automotriz pudo mostrarse como un poderoso grupo de presión en México. Esta vez, la acción coordinada de diversos grupos de presión, incluyendo tanto la burguesía nacional como la internacional, pudo obligar al gobierno mexicano a dar marcha atrás en las decisiones que se habían tomado respecto a la imposición de precios topes a los vehículos para el uso privado.<sup>46</sup>

Este caso es solo otro ejemplo de los obstáculos que el gobierno mexicano encuentra en sus intentos populistas para controlar exitosamente la presión de la acción conjunta de la clase capitalista. Es decir, la separación legal de las distintas fracciones de esta clase en asociaciones patronales sectoriales no ha obstaculizado su acción unificada. Esto es especialmente cierto debido tanto al traslape de la membresía en las Cámaras sectoriales como al liderazgo que las empresas más grandes ejercen a través de su poderío económico.<sup>47</sup>

Cabe mencionar que ni la clase obrera mexicana, ni muchos de sus intelectuales orgánicos dieron cuenta de las múltiples contradicciones inherentes en el llamado modelo "desarrollista", es decir de "economía mixta" adoptada durante el período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Además, aunque algunos intelectuales vieron con claridad las inconsistencias, sus planteamientos no encontraron eco debido a la aparente prosperidad en el período entre 1947 y 1960. Inmediatamente terminada la Segunda Guerra Mundial, se liberaron las reservas de moneda que habían sido ahorradas durante la conflagración y se crearon empleos debido a la instalación de las nuevas empresas manufactureras y a la política de obras públicas iniciada por el gobierno. De esta manera, se activó la economía, fortaleciendo cada vez más el mercado interno.

Durante este período, con el aumento del influjo del capital de los Estados Unidos, la "euforia" general de los 50s, compartido con los desarrollistas, los nuevos reglamentos que exigía la afiliación obligatoria en las Cámaras de Comercio e Industria, y el inicio de políticas que estimulaban una mayor colaboración y asociación directa entre los empresarios de los Estados Unidos y sus contrapartes mexicanos, la CAMCOMEX comenzó a modificar su política en México. Como expresó uno de los ex-presidentes de dicha organización:

Mientras que hasta principios de los 50s, la Cámara había funcionado como una institución cerrada tratando exclusivamente con asuntos de los Estados Unidos, las reuniones de desayunos de 1952 en ade-

lante estuvieron caracterizados por la presencia de funcionarios mexicanos de alto rango y líderes del sector privado mexicano.<sup>48</sup>

Las reuniones a las que se hace referencia en la cita anterior y que han continuado hasta el presente, ejemplifican el intento firme de la CAMCOMEX, para cumplir con una de las funciones de los intelectuales de clase, es decir, organizar y unificar la clase que representa. A través de dichas reuniones se intenta además, aclarar determinadas dudas acerca de la política mexicana oficial que pudiera afectar a cualquiera de los sectores económicos.<sup>49</sup>

Además de organizar estas sesiones regulares (almuerzos de trabajo) durante los años inmediatamente posteriores a la guerra, la CAMCOMEX colaboró en la formación de un comité mexicano-norteamericano de empresarios, y, además, organizó una serie de comités especializados para cubrir una amplia gama de servicios para la empresa privada. Entre las funciones específicas, se encontraban aquellas de servir como enlace entre la empresa privada y el gobierno mexicano, recopilar y divulgar información comercial para inversionistas, explicar las disposiciones legales del país, desarrollar cursos educativos, etc. Estas funciones claramente asumían las características que pudiera calificar a la CAMCOMEX como un intelectual orgánico de su clase. A partir de la década de 1950-1960 se aumentaron también las publicaciones de la CAMCOMEX.

Desde luego, no son solamente las propias actividades y publicaciones las que dan a la CAMCOMEX la posibilidad de ejercer influencia en los procesos socio-económicos e ideológicos en México, sino que ésta se logra también a través de su vínculo directo e indirecto con la burguesía mexicana.<sup>50</sup> Como ya se ha mencionado, todas las empresas (incluyendo titulares pequeños de puestos en los mercados) son obligados, por ley, a afiliarse a las asociaciones patronales especializadas, que a su vez, son obligadas a afiliarse a las Cámaras nacionales sectoriales, las mismas que se consideran como organismos asesores del gobierno. Por lo tanto, a través de su membresía en las Cámaras mexicanas, las subsidiarias norteamericanas también tienen in-

fluencia en la formación de las políticas de las diversas asociaciones patronales, e indirectamente del mismo gobierno mexicano. Esto se hace particularmente evidente cuando comprendemos que es a través de la estructura interna de las Cámaras, y a través del poder económico de las empresas más grandes, que se determina la política general de las asociaciones patronales.<sup>51</sup>

Sin embargo, "la euforia" compartida por los empresarios en los primeros años posteriores a la guerra, no iba a durar mucho. Inclusive, a principios de la década de 1960 las contradicciones en el modelo mexicano, comenzaron a hacerse muy visibles. Además, las debilidades del "desarrollismo" coincidieron con el exitoso movimiento revolucionario cubano que se estaba consolidando y que tenía fuertes repercusiones entre la izquierda mexicana. Conciente de esta situación, la CAMCOMEX adoptó pasos para "cerrar filas" y reestructurar su organización con la finalidad de satisfacer las exigencias de un nuevo papel en la lucha ideológica, lo mismo que iba a hacerse explícito e intensificado a principios de los 70. La CAMCOMEX, que debemos recordar, es fundamentalmente un portavoz de las ETs en México, y por lo tanto básicamente interesada en proteger la posición de privilegio de *estas* corporaciones, empezó a asumir su nuevo papel, contratando a un equipo de funcionarios profesionales.<sup>52</sup> Cabe aclarar que hasta entonces, los ejecutivos de la CAMCOMEX habían sido principalmente empresarios interesados en garantizar el éxito de los servicios ofrecidos por dicha asociación. Ellos veían su papel de ejecutivos fundamentalmente como inversionistas, y no como ideólogos. Sin embargo, el principio rector del empresario "el negocio de los negocios es hacer negocios" iba a cambiar radicalmente a partir de este período, y la CAMCOMEX iba a reconocer abiertamente su papel como ideólogo, es decir, como intelectual de su clase. En reconocimiento de la nueva función que la CAMCOMEX asumió a partir de los 60, McNeil Stringer, Presidente de esta organización entre 1961-62, decía:

Se formó un comité educativo en 1962 para educar no solamente a los estudiantes, sino también a los em-

presarios en la cuestión ideológica primordial de nuestro tiempo, el conflicto entre el comunismo y la empresa libre.<sup>53</sup>

Poco después, se inició un programa de relaciones públicas, dividido en 2 ramas generales. Un primer proyecto de actividades destinado a los empleados de las empresas, y a través del cual se esperaba que ellos llegaran a entender desde una perspectiva burguesa, tanto el sistema de la empresa privada *en general*, como el funcionamiento de sus propias empresas *en particular*, y, un proyecto diseñado para el público mexicano en general. El propósito del segundo proyecto era el de mostrar "a través de todos los medios posibles y siempre que fuera posible, la contribución que la inversión norteamericana había hecho a la economía mexicana y para la comunidad mexicana".<sup>54</sup>

Dentro de los nuevos proyectos elaborados para transmitir la ideología capitalista, se encuentra el programa BEDEL (Bases Esenciales para la Empresa Libre), elaborado originalmente por Dupont, y aprobado en 1965. Este programa estaba diseñado para formar instructores, quienes, a su vez, tendrán la responsabilidad "de educar" a los empleados de las empresas acerca de los principios del sistema de la libre empresa. En 1966, bajo este programa se entrenaron a 170 instructores provenientes de 108 compañías. Además, se calculó que las 370 personas que terminaron el curso entre 1969 y 1971, han logrado divulgar sus conocimientos a alrededor de 25 mil empleados. También bajo los auspicios del programa BEDEL, se estimaba que para 1977 ya se había distribuido "30 mil libros a escuelas y bibliotecas por toda la República".<sup>55</sup> Cabe mencionar que para 1970 BEDEL se había convertido en un programa permanente en la CAMCOMEX y ya había sido ampliado para incluir, entre otros talleres, un taller práctico en que los estudiantes llevaron a cabo visitas a distintas plantas. En este mismo año el nombre del programa fue cambiado a "Formación de Empresas" (FOREM). Desde luego, el programa BEDEL es solo un modelo del cual cada empresa puede diseñar su propio programa, a nivel de empresa, o el cual puede ser combinado con programas específicos



elaborados por las oficinas matrices de las compañías. Por ejemplo, uno de los programas de especial interés puesto en marcha bajo FOREM, es el que fue estructurado por la Compañía Chicles Adams de México. De acuerdo con Pedro Borda, ex-gerente de Relaciones Industriales de esa compañía:

Tenemos un programa de inducción muy sofisticado...que básicamente exige que los nuevos empleados pasen por lo menos dos días estudiando las características de las empresas. Además, cada empleado y obrero tiene que asistir a un curso de seis horas llamada FOREM (para Formación de Empresas), auspiciada por la CAMCOMEX. En este curso se explica todo lo relacionado con el sistema de la libre empresa.<sup>56</sup>

Por este "excelente" trabajo en el campo ideológico, Chicles Adams recibió el premio POCHTECA otorgado por la CAMCOMEX en reconocimiento de la empresa que ha llevado a cabo "el mejor programa de responsabilidad social". En adición, la misma empresa fue premiada con el reconocimiento llamado "Pluma Dorada" otorgado por la Asociación Internacional de Comunicaciones de Negocios que se entrega a la empresa que ha demostrado el mayor nivel de comunicación con sus empleados y obreros y/o con la población en general.

### *Condiciones mundiales cambiantes*

Aunque las tareas ideológicas siempre han formado parte de las actividades de la CAMCOMEX, y las ETs, la coyuntura mundial y la situación mexicana al principio de la década de 1970-80, condujeron a una fase cualitativamente diferente en su participación en la lucha ideológica. La escena mundial y nacional que resumiremos brevemente, sirvió de estímulo para que la CAMCOMEX y las ETs adoptaran un papel mucho más dinámico en esta lucha, lo que se caracteriza por una política explícita, abierta y agresiva, diseñada para defender el sistema de la empresa

privada a todo costo. La coyuntura mundial, a principios de los 70s indicaba que la hegemonía ideológica y económica de los Estados Unidos estaba debilitándose. En primer lugar, era evidente que los Estados Unidos estaba muy lejos de una victoria en Vietnam. Esto, aunado a la consolidación de los países en vías hacia el socialismo y el aumento de los pueblos en lucha para su liberación nacional, condujo a una situación de descontento popular generalizado tanto dentro de ciertos sectores de los Estados Unidos, como afuera, en otras naciones capitalistas. Dentro de los países del llamado "tercer mundo", es decir, esencialmente aquellos conocidos como países dependientes, fue creciendo una ola de intentos por parte de los estados de estos países a reformular las condiciones de sus relaciones con el país hegemónico. Como veremos más adelante, todo esto condujo a la reestructuración de la política ideológica de las ETs, y de la CAMCO.

Respecto a América Latina en particular, era evidente para 1970, que la Alianza para el Progreso, iniciada en 1961, no había sido capaz de disminuir las desigualdades económicas y sociales allí existentes, ni reducir el descontento ampliamente compartido por la clase obrera, los campesinos y muchos intelectuales y profesionales. En esa área geopolítica, las nacionalizaciones y las expropiaciones ya no eran simples conceptos que ameritaban cierta consideración seria a un nivel de reflexión teórica, sino que según la empresa privada, constituían auténticas "amenazas" para las ETs. Por ejemplo, en Cuba, país definitivamente en el camino hacia el socialismo, ya se habían nacionalizado todas las empresas extranjeras; en Chile, bajo el liderazgo del presidente socialista Salvador Allende, se dieron pasos sólidos en la misma dirección, y bajo el mando del gobierno militar peruano de corte populista, no sólo fueron nacionalizadas varias empresas norteamericanas, sino que existían señas de expropiaciones adicionales y reformas profundas en el sistema económico en general. En lo concerniente a los países andinos, para principios de los '70s, el Acuerdo de Cartagena, un pacto destinado a integrar la economía de estos países, ya había sido firmado. Además, en los primeros años de funciona-

miento de este Acuerdo, se mostraban ciertas tendencias de formular políticas antiimperialistas, es decir, políticas que reglamentaban la participación de las inversiones extranjeras en la sub-región y que reclamaban mayores beneficios para las naciones del acuerdo.

En lo que se refiere a la generalización del descontento con la dominación y la hegemonía ideológica de la clase capitalista, necesitamos recordar las protestas estudiantiles y el crecimiento de la guerrilla urbana y rural en toda América Latina, después de 1960. Además durante casi una década (1960-1970), hubo un incremento en la organización y movilización de los campesinos y las "masas populares" en toda la región. Por ejemplo, cabe mencionar que en 1965, en Santo Domingo, la movilización popular fue reprimida violentamente por las fuerzas armadas norteamericanas, mientras que en el Perú, en el mismo año, fueron los militares "nacionalistas" quienes intentaron aplastar definitivamente los movimientos de protesta del campesinado.

Sin embargo, la unificación regional, no sólo se vislumbraba en los países latinoamericanos, sino que otras naciones llamadas "subdesarrolladas" también habían iniciado políticas para unificar sus esfuerzos *abiertamente* con la finalidad de encontrar mejores condiciones en sus relaciones económicas y políticas con los centros imperialistas. Esta nueva forma de política que comenzó a ser conocida como "diplomacia del Tercer Mundo" evidentemente pudiera representar un desafío potencial al control directo e indirecto de las naciones imperialistas sobre los países dependientes.

Dentro de los mismos Estados Unidos, la ideología capitalista sufría una seria amenaza al empezar la juventud a cuestionar la validez de todo el sistema moral, legal y político de la clase dominante, y a crear organizaciones de protesta de diversa índole, por ejemplo, de corte anarquista, socialista, etc., por todo el país. Además, a través de la lucha por los derechos civiles, los grupos raciales y/o étnicos, también comenzaron a mostrar señas de rechazo y de concientización.<sup>57</sup> También cabe destacar que la misma clase obrera norteamericana, debido, en parte, a políticas de

las ETs que exportaban trabajo, creando, en esta manera el desempleo dentro del país, comenzaron a mostrar indicios de cuestionamiento. El descontento de ciertos sectores de la clase obrera, se manifestó de muchas maneras, entre ellos el apoyo de los trabajadores al proyecto de la ley "Hartke-Burke" a principios de los '70s.<sup>58</sup>

Reconocemos que este breve resumen de la situación de debilitamiento en la hegemonía de los Estados Unidos, es *evidentemente* insuficiente para explicar los cambios que ocurrieron para finales de la década de los 60s. Sin embargo, por lo menos, ilustra, en términos muy generales, la coyuntura en que se ubicaban las ETs, a principios de la década de los 70s, y a la cual la Cámara Americana de Comercio de los Estados Unidos respondió con el "Memorandum Powell", (un documento que analiza la coyuntura nacional e internacional y el aumento de la "disidencia" de izquierda al nivel global) el gobierno norteamericano con la formación de la Comisión Trilateral, y la empresa privada en América Latina con la creación del Consejo de las Américas.<sup>59</sup>

En lo que se refiere a las ETs y la CAMCOMEX en México durante este período, de ninguna manera podemos asumir que su política obedecía ciegamente a los dictados de la Cámara Americana de Comercio de los Estados Unidos. Las nuevas políticas de la CAMCOMEX, como las explicó su ex-presidente en 1972, en un discurso llamado "Ha llegado el momento de decir la verdad" respondían tanto a la coyuntura internacional durante el período 1968-1976, como a la realidad mexicana misma. Veremos enseguida las particularidades en México.

Para 1970, las ETs en México habían desarrollado raíces firmes en la economía mexicana: así es que estaban más interesadas que nunca en mantener un "clima favorable" a la inversión extranjera. Sus inversiones en ese país casi se habían doblado entre 1960 y 1970, y la inversión total de los Estados Unidos allí era una de las más altas en América Latina.<sup>60</sup> No sólo se había aumentado la inversión norteamericana en cifras absolutas, sino que también se había modificado el porcentaje que provenía de dicho país en la totalidad de las inversiones extranjeras. Es decir,

mientras que en 1940, solamente el 61% de toda la inversión extranjera en México provenía de los Estados Unidos, en 1970 aproximadamente el 83% del total pertenecía a compañías norteamericanas.<sup>61</sup> Además, el 89% de las inversiones norteamericanas estaban ubicadas en los sectores más dinámicos de la economía, es decir, en la manufactura y el comercio.<sup>62</sup> Lo que es más, las empresas esperaban que las utilidades repatriadas ya de por sí elevadas aumentarían durante los años siguientes.<sup>63</sup> Evidentemente, dado este contexto, cualquier restricción sobre las inversiones o la remesa de la ganancia, iba a ser visto con suspicacia por las ETs, y sus asociados patronales. Y, esto fue exactamente lo que sucedió entre 1970-76, cuando, debido a la situación crítica de la economía mexicana, el Presidente Luis Echeverría inició una serie de políticas diseñadas a reglamentar la inversión de las ETs y a obligar a éstas a integrarse a la economía mexicana. Por ejemplo, entre otras leyes, durante la presidencia de Echeverría, se puso en vigor una ley para reglamentar la transferencia de tecnología. Esta ley obligaba a las empresas extranjeras a utilizar tecnología disponible en México en lugar de importarla. Así mismo, en 1972 se promulgó una ley para reglamentar la inversión extranjera en general, y, además, para restringir y controlar las importaciones, impulsando a la vez las exportaciones, sobre todo aquellas de bienes manufacturados. Esta ley estaba diseñada en parte para forzar a las ETs a que exportaran ciertos bienes manufacturados, de lo contrario, se negarían permisos para importar determinados bienes de producción y materia prima.

Desde luego, no fue solamente el nacionalismo económico del Presidente Echeverría lo que causó consternación entre los inversionistas norteamericanos, la CAM-COMEX y la burguesía mexicana vinculada estrechamente al capital extranjero, sino lo era también la situación económica en México, la misma que había dado lugar a una nueva etapa de descontento social y político patente claramente durante los últimos años de los 60s.<sup>64</sup> Mientras que a finales de la década de los 60s, las ETs habían doblado sus inversiones en México, éste no había sido el caso de los salarios reales ni de la clase trabajadora ni de los

campesinos. De hecho, ya bien entrada la década de los 70s, a pesar de las alzas salariales, el sueldo real se había disminuido, así como el porcentaje del Producto Nacional Bruto destinado a este concepto.<sup>65</sup> Por otra parte, a principios de la década, varios sectores de la clase obrera mexicana habían empezado a mostrar un cambio en su nivel de conciencia de clase, lo mismo que condujo a la formación de movimientos obreros orientados, en parte, a rechazar el sistema de sindicatos, federaciones y confederaciones sindicales establecidos dentro de la ley mexicana, y esencialmente controlados por el gobierno.

Fueron formados varios sindicatos independientes, rompiendo *en parte*, con el control casi monolítico que la Confederación de Trabajadores de México (CTM) había ejercido sobre los obreros durante muchos años. Algunos de los sindicatos nuevos y las federaciones y confederaciones independientes fueron organizadas bajo el liderazgo de militantes marxistas y/o socialistas, mientras que otras adoptaron el papel tradicional nacional-reformista que, *de cualquier manera*, representaba un desafío a las ETs y a los líderes corruptos de la CTM.<sup>66</sup>

El Presidente Echeverría, reaccionando ante el malestar económico y a la organización y movilización sindical y popular, inició una serie de políticas diseñadas a favorecer, en cierta medida, a la clase obrera. Dichas políticas tenían como finalidad estabilizar la situación económica y social, lo que significó que él intentó garantizar la continuidad de la llamada política de "desarrollo compartido".<sup>67</sup>

Refiriéndonos específicamente al sector rural, para 1970, ya era aparente que las políticas agrarias mexicanas y las ETs en el agro no habían sido capaces, ni de elevar la baja tasa de productividad, ni de resolver los graves problemas de desempleo en este sector rural. En el norte de México, las invasiones de tierra eran frecuentes, los campesinos exigían tierra, alimento, trabajo, y en ciertos casos, mejores salarios.<sup>68</sup> Aunadas a estas exigencias concretas, y en parte como consecuencia de ellas, se vio un nivel creciente de concientización política por parte del proletariado agrícola, quién retando el control de la Confedera-

ción Nacional Campesina (CNC), comenzó a crear asociaciones campesinas independientes. La orientación ideológica de las nuevas organizaciones (como de la mayoría de las nuevas asociaciones proletarias urbanas) provenía tanto de líderes marxistas y/o socialistas, como de algunas personas o grupos que aún adherían a la tradición burguesa-reformista. En respuesta a esta situación, el gobierno se vio obligado a expropiar tierra en Sonora y en otras zonas, una política contra la cual los terratenientes, incluyendo las ETs en las empresas agrícolas reaccionaron con un paro en 1975.<sup>69</sup>

Sin embargo, a principios de la década, no era solamente el desasosiego laboral y el cambio en la conciencia de clase tanto por parte de los trabajadores urbanos como rurales, los que habían estado provocando la situación interpretada por los empresarios como "desfavorable" a la inversión en México. Además de esta situación, la empresa privada también observaba el descontento y la creciente radicalización de los estudiantes (que en 1968 y en 1971 habían mostrado su rechazo al autoritarismo del estado mexicano) como otra amenaza a su hegemonía.

Aún otro elemento que ocasionó desconcierto en la burguesía internacional y la gran burguesía mexicana fue la política "tercer mundista" y el apoyo que el ex-presidente Echeverría ofreció al gobierno Cubano, y al presidente socialista chileno (electo en 1970), Salvador Allende.<sup>70</sup> El apoyo de Echeverría para los países del llamado "Tercer Mundo", coincidió con su política de "Apertura Democrática" en la esfera interna. Estas políticas fueron el resultado del crecimiento de un ambiente de cuestionamiento abierto al sistema capitalista, que a su vez, condujeron a aumentar aún más el cuestionamiento del sistema en general del "consumismo" y del papel de las ETs en los países capitalistas dependientes en particular. Dichas dudas e inquietudes fueron manifestados en la prensa y televisión mexicanas, a través de las cuales los intelectuales socialistas, progresistas y marxistas contribuyeron a las polémicas políticas sobre estas temáticas. La inversión extranjera y el capitalismo en general, como solución a los problemas de los países capitalistas depen-

dientes, fueron abiertamente cuestionados, y en ciertos casos, públicamente repudiados.

La política de "apertura democrática" también se reflejó en el nombramiento de un intelectual marxista como el nuevo rector de la institución de educación superior más importante del país, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Este fue el contexto general en el que las ETs fueron sumergidas en los años de la década de 1970 en México, y en contra del cual estaban reaccionando cuando adoptaron *concientemente* la nueva política de defensa abierta del sistema de la libre empresa. Cabe mencionar que lo mismo ha sido expresado suscintamente en las publicaciones y documentos internos de la CAMCOMEX.

#### *Ha llegado el momento de decir la verdad*

Dada la situación arriba mencionada, la CAMCOMEX, tomando su señal del "Memorandum Powell", inició una ofensiva mayúscula diseñada para contrarrestar la "lluvia de ataques contra el capitalismo norteamericano"<sup>71</sup>, especialmente puesto que "las relaciones e inversiones que databan de más de 50 años estaban en peligro".<sup>72</sup>

En 1973, Frank Loretta, presidente de la CAMCOMEX, proclamó públicamente que, a finales del año 1971 esta organización, partiendo de un cambio fundamental en su postura tradicional, había decidido desarrollar una "vigorosa campaña de verdad y hechos para demostrar los beneficios del sistema de la empresa privada y la inversión extranjera directa".<sup>73</sup> Según Loretta, esta política agresiva había sido diseñada para

convertir a los que dudaban, pacificar a los antagonistas, y convencer a aquellos que aun tenían una mentalidad abierta, de que sus destinos estaban seguros, y su futuro promisorio bajo un sistema que garantizaba libertad de acción en el terreno de lo económico y lo político.<sup>74</sup>



También, en respuesta a la política echeverrista, el enlace entre el gobierno de los Estados Unidos y el sector privado fue fortalecido cuando, en el otoño de 1972, se llevó a cabo una reunión de altos niveles en Acapulco, en donde representantes de la CAMCOMEX, del Concilio de las Américas, y de la embajada de los Estados Unidos en México unieron fuerzas en un intento de ejercer presión sobre el gobierno mexicano. Actuando como portavoz del grupo, el Embajador de los Estados Unidos, John Joseph Jova, exigía del gobierno mexicano aclaraciones sobre las leyes que reglamentaban el papel de la inversión extranjera en México. Pronto recibieron la noticia oficial de que, como siempre, los inversionistas extranjeros eran muy bien venidos en México, aunque se esperaba que de ahora en adelante ellos compartirían "las responsabilidades así como los beneficios del desarrollo mexicano".<sup>75</sup>

Estas y muchas otras acciones de la CAMCOMEX, incluyendo la campaña anti-*Excelsior*, que luego analizaremos, sirven para desprestigiar la pretensión del Sr. Al Wichtrich (ex-presidente de la CAMCOMEX) de un involucramiento "no político" en los asuntos mexicanos, como él declaró el 17 de enero de 1977, ante el Sub-Comité del Congreso Norteamericano sobre Relaciones Económicas Interamericanas. En aquella ocasión, Wichtrich afirmó que:

la Cámara Americana de Comercio en México y nosotros (los ciudadanos norteamericanos) no estamos en una posición de decirle al gobierno mexicano lo que debe hacer... Como ya lo he mencionado, México es un país soberano. Procuramos indicarles en donde quizás están cometiendo un error y tratamos de promover —ustedes saben— que adopten ciertas actitudes con las cuales, quizás, la inversión extranjera estaría más cómoda... Esta clase de cosas...<sup>76</sup>

Esta afirmación es ciertamente contradictoria a las declaraciones públicas e internas hechas por Wichtrich, y la CAMCOMEX, entre 1972 y 1977, y es contradictoria además con sus primeras afirmaciones ante el ya mencionado Sub-Comité del Congreso, en donde sugirió que la eco-

nomía mexicana debe integrarse a la de los Estados Unidos.<sup>77</sup>

El intento de intervenir en el proceso ideológico y político en México, también fue evidente cuando en diciembre de 1976, en un boletín de la CAMCOMEX, enviado a todos sus afiliados, se decía:

...lo que México logre en su economía durante 1977, dependerá *más que nunca* sobre lo que acontezca en el terreno político. Por otra parte, sin embargo, es necesario reconocer que las decisiones políticas de la nueva administración, aunque difíciles de predecir, también se determinarán como nunca en el pasado, por la actitud del sector de la empresa privada...debido a que la economía y la política no se excluyen una a otra, como algunas personas quisieran pensar. Son caminos complementarios que definitivamente llegan a establecer la tranquilidad social, tranquilidad que todos nosotros tenemos interés en conservar.<sup>78</sup>

De hecho al criticar al gobierno de Echeverría, manifestar su esperanza en el entonces candidato a la presidencia, José López Portillo, y al llamar a los inversionistas a apoyarlo a él, y a sus programas, en este documento la CAMCOMEX asumió una postura abiertamente ideológica y política.<sup>79</sup>

Funcionando plenamente como un intelectual de su clase, en este mismo documento interno, la CAMCOMEX, abogó por la formación de un frente unido, compuesto de todas las fracciones de la clase capitalista. Se propuso la organización de este frente para llevar a cabo, de una manera conjunta, las mediaciones del sector privado con el estado mexicano. El documento afirmaba explícitamente que la única solución para los problemas de los inversionistas era la acción unificada. Decía:

Uno de los principales problemas que ha afectado a la empresa privada en México es su fragmentación y su falta de habilidad para presentar y desarrollar programas de acción en una forma realista y con una base continuada y coordinada...

Hasta ahora, la mayoría de las asociaciones de la empresa privada ha tenido que hablar por si

mismo, y de una manera confusa y sin coordinación. Esto, desde luego, invariablemente ha permitido al gobierno federal tomar iniciativa en sus relaciones con la empresa privada...<sup>80</sup>

Ahora bien, el nuevo papel que la CAMCOMEX ha asumido explícitamente como un intelectual de clase, es, en parte el resultado de un programa de largo alcance conocido como el "Programa de Comunicaciones", que ciertamente estaba diseñado no solamente para orientar a la clase capitalista en su lucha ideológica, sino también para ejercer influencia sobre el gobierno de México. Este programa fue adoptado en 1972, siendo lo blancos escogidos "el gobierno, los medios y los empleados de las mismas corporaciones internacionales"<sup>81</sup>. En una publicación oficial, la CAMCOMEX explicó, sin rodeos:

Durante las primeras décadas, la Cámara y las empresas norteamericanas en general estaban contentas de mantener un perfil bajo... Poco a poco se cambió este enfoque y la CAMCOMEX empezó a reaccionar ante los crecientes desafíos de los tiempos —uno de los cuales fue el surgimiento de Castro y el fervor nacionalista que brotó en los países en desarrollo en América Latina. Los nuevos líderes de la CAMCOMEX llegaron a la conclusión de que el papel pasivo que se había asumido en el pasado, tenía que ser reemplazado por una política vigorosa en defensa de los principios que enarbolaban la Cámara, es decir, el comercio entre México y los Estados Unidos, la empresa privada, las inversiones extranjeras... El énfasis de esta postura estaba en programas específicamente diseñados para relatar la historia de la empresa privada y para permitir a la Cámara un contacto *más efectivo con los líderes de la opinión pública* —la prensa, el sector privado, la comunidad académica, y el gobierno.<sup>82</sup>

El "Programa de Comunicación", que nació de las experiencias educativas y de relaciones públicas de la década de los 60s, se enfoca a "los desafíos crecientes de los tiempos" —el socialismo y el nacionalismo— y, por lo tanto, repre-

senta un intento directo de decirle al pueblo de México y al gobierno mexicano, como deben comportarse.

Para elaborar el programa se puso a trabajar a un equipo de profesionales que incluía a Agustín Parker de la Agencia Publicitaria McCann Erikson; McNeil Stringer, el hombre que, como presidente de la CAMCOMEX en 1961, "había sonado la alarma"; Ben Canland, editor jubilado de una importante revista de noticias; Truls Pagrell, esperto en relaciones públicas, y los presidentes de tres empresas transnacionales.<sup>83</sup>

Evidentemente, siguiendo los lineamientos planteados en el "Memorandum Powell", este programa estaba diseñado para crear una "imagen positiva" de los empresarios y el sistema de la libre empresa. Entre las primeras actividades que la CAMCOMEX emprendió en esta tarea, se encuentra la recopilación de investigaciones que trataba la problemática de actitudes. Esto era necesario, según dicha asociación "para saber lo que el hombre de la calle realmente pensaba acerca de las empresas norteamericanas."<sup>84</sup> Según la Cámara los resultados mostraron, por una parte, que "una cantidad alarmante de información equivocada" estaba circulando, y, por otra parte, que existía una opinión bastante general que consideraba a "la inversión extranjera como algo muy importante para el país."<sup>85</sup> Teniendo en cuenta estas conclusiones, la CAMCOMEX lanzó una campaña a toda escala, a fin de reestablecer la confianza en el sistema de la empresa privada. Dentro de esta campaña se prepararon materiales didácticos diseñados para contrarrestar la publicidad "negativa" de la prensa y de otros medios de comunicación. Además, el programa FOREM fue fortalecido: premios tales como el galardón "Pochteca" por servicios a la comunidad fueron institucionalizados, seminarios y cursos para ejecutivos empresariales fueron intensificados y programas educativos "completos" para empleados fueron iniciados y alentados. En adición, el mismo "Memorandum Powell" circuló ampliamente entre los empresarios mexicanos, mientras que la burguesía mexicana fue enérgicamente animada para unirse a la lucha para "salvar al sistema de libre empresa".<sup>86</sup>

Desde luego, las publicaciones propias de la Cámara, que constantemente están en aumento, no sólo tienen la intención de apoyar el sistema de la empresa privada en general, sino, también a la inversión extranjera en México. De hecho, como parte de su programa de "Comunicaciones", se han diseñado materiales impresos especiales para demostrar los supuestos beneficios que la inversión extranjera ha tenido en la economía mexicana y para todos los mexicanos en general. Estos materiales han sido directamente enviados a todos los afiliados de la CAMCOMEX.<sup>87</sup> Evidentemente, los materiales están enfocados al reblandecimiento de la oposición que pudiera venir sobre todo de la fracción nacionalista de la burguesía mexicana, y así, a garantizar el "clima favorable a la inversión" tan deseado por las gigantescas empresas transnacionales.

Sin embargo, las tácticas de la CAMCOMEX, de "comunicar cuidadosa y profundamente" no están limitadas a la clase capitalista, a los empleados de las empresas, y al público en general, sino que, además incluye un proyecto para penetrar en las instituciones de educación superior en México lo que es parte integral de la estrategia global sugerida en el "Memorandum Powell".

La formación de una Cátedra Bicentenario (en conmemoración del bicentenario de la Independencia de los Estados Unidos) en la UNAM en 1976 es un ejemplo de uno de los proyectos más ambiciosos de la CAMCOMEX, en sus labores de intervenir *directamente* en las instituciones de educación superior. El catedrático bicentenario, Dr. Noel T. Osborne, graduado en Colorado y ex-becario Fulbright, era el director del programa doctoral en Administración de Empresas y Coordinador del Área de Economía de Estudios de Postgrados en la Facultad de Comercio y Administración de Empresas de la UNAM.<sup>88</sup> Su nacionalidad y procedencia *no* es lo criticable, lo que criticamos en este caso, es su vínculo directo con la CAMCOMEX (y su ideología burguesa) a través de la cual él pudo organizar un programa de postgrado de esta facultad.

En contraste con el tono belicoso del "Memorandum Powell" y de las peticiones enfáticas de la CAMCOMEX a

los empresarios exigiéndoles involucrarse en las tareas de "responsabilidad social requeridas para la sobrevivencia de los negocios", y en contraste con la lucha directamente ideológica de estas tendencias, el enfoque del Dr. Osborne es representativo de los intelectuales tecnócratas que pretenden divorciar la ciencia de la ideología<sup>89</sup>, como bien podemos observar por la siguiente afirmación hecha por él, en una entrevista publicada en la revista *Mexican-American Review* en 1977:

No creo que deberíamos intentar involucrarnos en la arena ideológica. Tampoco la confrontación es una avenida productiva de acercamiento. Pero hay algo que podemos hacer: podemos hacer un impacto excelente al alejarnos de la problemática de la ideología —de las diferencias entre el socialismo y el capitalismo— y al lograr que los economistas norteamericanos y mexicanos hablen unos con otros. Nuestro impacto será excelente también si usamos nuestros contactos para diseñar proyectos de investigación que involucren a economistas de ambos países que pueden ser llevados a cabo sin concentrarse en los puntos ideológicos.<sup>90</sup>

En 1979, el Dr. Osborne consideraba que los resultados de sus esfuerzos hasta aquel momento no pudieran ser medidos sobre una base de costo-beneficio puesto que aquí "uno trata en gran parte con intangibles" ¿Cuáles son estos "intangibles" a que él alude? Sencillo: Osborne está refiriéndose a la conciencia y la subconciencia del ser humano. En verdad, con lo que el Dr. Osborne está preocupado es sobre todo con la formación de una ideología determinada al nivel de la *subconciencia*, que pudiera en un momento determinado ser traducida al nivel de la conciencia, es decir, en actitudes y conductas. Si es difícil estudiar la conciencia, aún más es entender la subconciencia, de allí, la veracidad de su afirmación: "aquí se trata de intangibles". Desafortunadamente, la experiencia del Dr. Osborne en las instituciones mexicanas de educación superior no ha sido limitada a la UNAM. De hecho, él, empezó a desenvolverse en la Universidad Autónoma de Guadalajara, y, en lo que respecta a los resultados allí ob-

tenidos, el Dr. Osborne considera que estos pueden medirse de acuerdo con los siguientes criterios:

Hemos ayudado a unos 30 alumnos a ir a los Estados Unidos para terminar sus estudios de postgrado en economía y administración de empresas. Hasta donde yo sé, todos, con excepción de uno, está ahora de regreso a México, y la mayoría están enseñando, por lo menos, por medio tiempo, en las universidades mexicanas. Aquí es donde uno empieza a tener un gran impacto, cuando la gente que uno ha entrenado comienza a entrenar a otros.<sup>91</sup>

Desde luego la CAMCOMEX no trabaja sola, y respecto a las empresas privadas, sirve esencialmente para proporcionar lineamientos generales para ayudarles en sus tareas de diseñar tácticas individuales o grupales necesarias para cumplir con sus funciones de intelectuales de clase. Por ejemplo, durante la década de 1970, muchas empresas, percatándose de la importancia del trabajo ideológico y estimuladas por FOREM, desarrollaron por su propia cuenta programas de diversa índole apuntados a esconder las líneas de diferencias entre las clases sociales.

Dichas empresas pretendían adormecer a los obreros, y lograr un efecto "permanente" y "penetrante" de sus esfuerzos. Algunos de sus programas han sido altamente alabados por la CAMCOMEX y han sido utilizados como ejemplo para otras empresas dentro y fuera de México. Entre estos programas se incluye una amplia gama de actividades, tales como: fiestas y eventos deportivos celebrados entre ejecutivos y empleados, la construcción de centros culturales por parte de la empresa, el trabajo social en las comunidades, certificados especiales y premios por motivo del trabajo eficiente, circulares y revistas internas destinadas a crear una imagen de la gran familia feliz y armoniosa compuesta por la empresa, los empleados y los obreros, programas de T.V. de circuito cerrado, reuniones sociales entre la administración de la empresa y los funcionarios sindicales, etc.<sup>92</sup>

Dentro de estas actividades, durante el seminario celebrado por la CAMCOMEX, en febrero de 1976, sobre el

tema del "Involucramiento en Asuntos Públicos", ocho compañías presentaron los resúmenes de sus experiencias concretas. Las presentaciones tenían como finalidad divulgar información, motivar y ayudar a aquellas corporaciones que aún se encontraban en la etapa inicial del diseño de sus propios programas.

Aunque está afuera del alcance de este trabajo tratar exhaustivamente los ocho programas a los cuales hemos hecho referencia, como una ilustración de su género, cabe mencionar algunos que son especialmente indicativos del tipo de actividades que son patrocinados por la CAMCO-MEX, y que ahora son producto de exportación a otras partes del mundo.<sup>93</sup> Uno de los casos de mayor trascendencia fue aquel presentado por la empresa Hojalatería y Lámina S.A., una planta de acero con sede en Monterrey. Esta empresa había proyectado la construcción de una planta en una comunidad "impregnada de tradición" y por ende, hostil a los foráneos. Por lo mismo, la empresa consideró que podría surgir una confrontación entre ella y la población en general, y, según Hojalatería y Lámina, la administración "silenciosamente comenzó haciendo un estudio de la comunidad y su gente. Aprendió algo acerca de su estructura social y lo que la población deseaba obtener de la vida".<sup>94</sup> Basándose en su estudio, la empresa, con la colaboración de la población local, comenzó a desarrollar la región. Hojalatería y Lámina introdujo en la zona agua potable, gastó 1.5 millones en la construcción de una escuela primaria, y, además, contrató trabajadores sociales para que enseñaran higiene a las amas de casa. En su informe sobre el programa, Hojalatería y Lámina S.A. afirmaba que consideraba que los gastos bien valían la pena, puesto que "se le puede dar la bienvenida a un recién llegado" y que "un programa así parece fácilmente justificable a la luz de un alto nivel de *producción y ganancias* lo que es el resultado de su aplicación exitosa".<sup>95</sup>

Otra empresa que nuevamente surge a la palestra con su programa de comunicaciones es Chicles Adams. En una ocasión, esa Corporación se vio amenazada con una huelga precisamente a mitad del proceso de fusionar a cuatro compañías en una —"La Campana", "La Colonial",



"Chicles Adams", y "Parke Davis". Evidentemente, la huelga hubiera ocasionado un gran deterioro en las relaciones laborales. Por lo tanto, decidió mejorar sus relaciones con los trabajadores invitándolos a "participar en la fijación de las metas y los objetivos de la empresa". En consecuencia, el departamento de relaciones industriales fue reestructurado para incluir un programa de "comunicaciones" que estaba diseñado a:

involucrar a las familias de los trabajadores y hacerlas sentirse parte de la organización. A los nuevos empleados se les entregaron materiales de orientación, y a los trabajadores con antigüedad se les honró con medallas. A los empleados que habían cumplido 20 años de servicio, les ofrecieron un banquete especial en donde se les otorgaba un certificado de apreciación.<sup>96</sup>

Aunque las políticas de relaciones industriales de Chicles Adams no son muy diferentes de las que uno encuentra en múltiples empresas de los Estados Unidos, y otras partes del mundo, la hemos incluido precisamente para ilustrar la política que intenta crear la ilusión de "la gran familia". Esto parece ser uno de los medios más comunes y aparentemente eficaces para lograr que los trabajadores se identifiquen con la empresa escondiendo su condición de "alienación" y explotación.

Otro programa significativo que hemos estudiado muy detalladamente, es el de la Ford Motor Company de México. Entre sus proyectos se encuentran programas para la construcción de escuelas primarias en áreas rurales, el entrenamiento rural para campesinos, la ayuda de víctimas de desastres y, para elaborar una biblioteca móvil. Todas estas actividades están enfocadas a la formación de una imagen de la Ford como un "buen ciudadano corporativo". Como explicó un ejecutivo de la Ford: "Lo que estamos buscando es que aquellas personas tengan una imagen favorable de la Ford. Estamos plantando las semillas"<sup>97</sup>

Respecto al programa de las construcciones de escuelas, éste se inició en 1967, y para 1976 ya se habían construido

más de 101 escuelas, a las que asisten alrededor de 82,000 niños. La Ford, únicamente exigía dos condiciones: 1) que el nombre de la compañía quedara impreso en la fachada de la escuela, y 2) que el distribuidor de la compañía Ford en la región fuera miembro permanente de la junta de la escuela.<sup>98</sup>

La pregunta a proponerse ahora es: ¿Qué tan fácil sería para los estudiantes que asisten a una escuela "Ford" dudar de la buena voluntad de esa Compañía, o mejor dicho, del sistema económico que representa?

En lo que se refiere al programa mantenido por la compañía Ford para entrenamiento rural, los agrónomos que forman parte del mismo han sido distribuidos en 16 estados, y se había calculado que para 1978 a través de dicho programa se habría alcanzado a preparar a 35,000 campesinos. Sin duda, este programa está diseñado con mucha astucia: los sueldos de los agrónomos son pagados por el gobierno mexicano, exceptuando únicamente el sueldo del coordinador general del programa, quien está pagado por la Compañía Ford Motor de México:

Todo el programa está basado en una filosofía eminentemente pragmática, y esta es la disciplina en la que los agrónomos Ford han sido especialmente entrenados en un curso especial que toman antes de irse a trabajar al campo. De este modo, uno tiene la seguridad de que no habrán esfuerzos desperdiciados, ni tiempo perdido, ni nada de educación que no tenga una aplicación útil y práctica al nivel individual y/o colectivo.<sup>99</sup>

No se puede negar que este tipo de asistencia en las comunidades rurales puede ser útil para resolver algunos de los problemas de la producción más inmediata. Sin embargo, la solución a los agudos y complejos problemas agrarios en América Latina solamente puede lograrse a través de una reestructuración total del sistema productivo en general, incluyendo obviamente, una reforma agraria profunda y una política crediticia favorable al campesino. Este tipo de reorganización solo puede llevarse a cabo por medio de una intensa educación ideoló-

gica, y a través de organizaciones sociales y políticas altamente estructuradas para llevar a cabo cambios revolucionarios. La ayuda tecnócrata, orientada fundamentalmente a elevar la producción, no conduce a cambios estructurales como la experiencia de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) nos ha mostrado después de unos veinte años de estimular la formación de modelos económicos desarrollistas. Sin embargo, no solo es incapaz de cambiar las condiciones del campesino latinoamericano sino que este tipo de ayuda puede convertirse en un obstáculo para lograr dicho cambio, desde que transmite de una manera muy sutil, la ideología capitalista a la población rural, haciendo que este sector sea menos receptivo a organizaciones marxistas y socialistas que ofrecen alternativas.

#### *El alcance contemporáneo de la CAMCOMEX.*

Los nexos de la CAMCOMEX con las asociaciones patronales internacionales permite que su influencia logre un gran alcance respecto a la elaboración de la estrategia y las tácticas en la lucha ideológica. Por ejemplo, la membresía de la CAMCOMEX puede estar afiliada simultáneamente a la Cámara Internacional de Comercio, la Asociación de Cámaras Americanas de Comercio de América Latina, y su propio Comité Interamericano de Economía, lo mismo que sirve como un canal directo de "comunicaciones e intercambio de información con las Asociaciones Latinoamericanas."<sup>100</sup>

Además, los lazos y las políticas paralelas de la CAMCOMEX por una parte, con el gobierno de los Estados Unidos, y el gobierno mexicano, y, por otra parte, con las asociaciones patronales mexicanas (sectoriales e intersectoriales) han tejido una red de interrelaciones tan intrincada y compleja que está más allá de nuestras posibilidades de entrar en detalles sobre la misma en este trabajo. Quiéramos mencionar, sin embargo, que respecto al gobierno de los Estados Unidos, la red ha sido tejida densamente a través de la participación de funcionarios norte-

americanos en las múltiples sesiones de trabajo y seminarios organizados por la CAMCOMEX durante los años de la década de 1970 y por medio de su contribución cotidiana a la publicación de su revista *The Mexican American Review*.<sup>101</sup> En lo concerniente a la relación entre la CAMCOMEX y el gobierno mexicano, ésta ha sido consolidada a un alto nivel, como ya se ha indicado. Además, importantes funcionarios mexicanos también participan en las sesiones de trabajo de la CAMCOMEX; por otro lado, funcionarios de ésta organización frecuentemente consultan e intercambian ideas y opiniones con miembros del gobierno mexicano.<sup>102</sup>

También es importante mencionar uno de los últimos desarrollos institucionales llevados a cabo para unificar a toda la clase capitalista de México. Nos referimos a la creación del Consejo Coordinador Empresarial (CCE), una asociación cumbre formada en mayo de 1975. La CCE incluye a todos los consejos de administración de las asociaciones patronales más importantes de México, tales como CONCANACO (Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio), CONCAMIN (Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio), ABM (Asociación de Banqueros de México), AMIS (Asociación Mexicana de Instituciones de Seguros), COPARMEX (Confederación Patronal de la República Mexicana), etc.

Según el CCE sus objetivos son:

...coordinar las actividades y las actitudes de todos estos organismos que pueden no coincidir entre sí, ya que fueron creados para representar intereses sectoriales diferentes.

...servir de foro de los organismos nacionales representativos de la libre empresa, para intercambiar información y para unificar puntos de vista y criterios...

...ser el vocero de todos, siempre y cuando así lo acuerde su Consejo. El poder hablar, cuando así la ocasión lo requiera, con una sola voz, eliminar asperezas y malos entendidos entre funcionarios públicos y empresarios, permite también al gobierno simplificar sus relaciones con los organismos empresariales y tener una mayor seguridad en la comprensión de los

puntos de vista mutuos sobre los asuntos económicos y sociales a los que la empresa libre está estrechamente ligada.

...ser un puente permanente tendido entre el sector privado y el gobierno, para mantener siempre abiertas y fluidas las relaciones entre uno y otro.

...ofrecer la posibilidad de *concertar esfuerzos en tareas que son de interés común para los empresarios* o de beneficio social y económico para el país.

...ser la defensa y dignificación de la imagen del empresario y de su función social.

...unificar a los empresarios en torno a los ideales comunes e influir en la opinión pública para que defiendan el régimen de libertad que preconiza nuestra Carta Magna."<sup>103</sup>

Por su composición y sus objetivos, el CCE puede ser considerado como uno de los grupos de presión e intelectuales de la clase dominante mexicana con mayor influencia potencial en el curso de eventos en este país.

Desde luego, no podemos comprobar el nivel de participación directa de la CAMCOMEX en la creación de la CCE, pero lo que nos parece evidente es que esta organización participó indirectamente en el proceso de su formación. Por ejemplo, los objetivos de la CCE, están redactados en los mismos términos, conceptos y aun el lenguaje que se encuentran en el "Memorandum Powell" y en el discurso de Frank Loretta, "Es el momento de decir la verdad." Además, a través de la membresía cruzada de las ETs y las empresas mexicanas afiliadas tanto a la CAMCOMEX como a las asociaciones patronales representadas en la CCE, es altamente probable que la influencia de la CAMCOMEX, en el más alto nivel de las organizaciones mexicanas de negocios, no se ha dejado de sentir.<sup>104</sup>

#### LA CAMPAÑA ANTI-EXCELSIOR

La campaña anti-*Excelsior*, que representa uno de los ejemplos interesantes de la aplicación del "Memorandum Powell" en México, fue una acción conjunta llevada a cabo en 1972-73, por varias empresas norteamericanas, hom-

bres de negocios y banqueros mexicanos, y la CAMCO-MEX. Esta campaña fue diseñada para silenciar un legítimo medio de comunicación masiva, *Excelsior*, el periódico de mayor circulación en México, en aquellos años.

Respecto a la orientación ideológica de *Excelsior*, cabe señalar en primer lugar, que era el más liberal, es decir, "progresista", de los periódicos que tenían circulación nacional entre 1970 y 1976. Por ejemplo, *Excelsior* apoyó las políticas y la retórica nacionalistas del ex-presidente Luis Echeverría; y a la vez, se convirtió en una plataforma para una amplia gama de tendencias progresistas, socialistas y marxistas. Desde el principio del período de Echeverría, contrario a otros periódicos nacionales mexicanos que manifestaron su apoyo abierto a las ETs, *Excelsior* adoptó una actitud de franca crítica, no solo criticando a estas empresas, sino además, cuestionando algunos aspectos del capitalismo dependiente en México. Se incluyeron en las páginas de este periódico varios editoriales y artículos en que se analizaban el sistema capitalista y las posibilidades de éste como una solución para países llamados "subdesarrollados", mostrando, en repetidas ocasiones, los efectos adversos de las ETs, tanto en el nivel económico como ideológico en dichos países. De hecho, el concepto desarrollista que mide el desarrollo en términos de Producto Nacional Bruto (PNB), ingreso *per capita*, balanza de pagos, nivel de industrialización, etc; índices que generalmente fueron aceptados como indicadores de "progreso y desarrollo" durante la década de los 60s por la mayoría de los gobiernos latinoamericanos, y los economistas burgueses, fueron duramente criticados en *Excelsior*. Aunado a estas críticas, *Excelsior* a través de múltiples editoriales, reportajes especiales y artículos analizaba detalladamente el concepto de la "sociedad de consumo" en general, y en particular, el papel que la televisión y radio mexicanas juegan en la consolidación de este tipo de sociedad. Aunque está fuera del alcance de este trabajo analizar detalladamente el contenido de las críticas de los programas de televisión mexicana, y de la publicidad que se mostraba en ellos, es menester subrayar que dichas críticas retaban a las ETs directamente puesto que ellas eran, y siguen siendo, el

apoyo económico principal para este medio de comunicación masiva.<sup>105</sup> También debe señalarse que los análisis respecto a la televisión y radio mexicanas que aparecieron en *Excelsior* no eran productos únicamente de intelectuales o de los editores y periodistas de ese periódico, sino que también abarcaban severas críticas formuladas por altos funcionarios gubernamentales mexicanos.<sup>106</sup> Así, como veremos enseguida, la acción dirigida en contra de *Excelsior* representaba tanto un intento *directo* de intervenir en un medio de comunicación legítimo, como un intento indirecto de intervenir en la política del mismo gobierno mexicano.

Cabe subrayar, que aunque durante el período que estamos considerando, *Excelsior* representaba *por lo menos* una posibilidad para una más amplia cobertura de las noticias nacionales e internacionales, así como para una interpretación crítica de la sociedad contemporánea, ni su contenido, ni su estilo hubieran justificado clasificarlos como un periódico marxista o socialista.

Sin menospreciar sus esfuerzos para estimular un periodismo crítico, *Excelsior* no fue más que periódico liberal, reiteramos, progresista. No obstante cuando un periódico con tan amplia circulación como aquella de *Excelsior*, adopta una posición de abierta crítica de las ETs y el sistema del cual forman una parte, éste se convierte, sin duda, en un instrumento ideológico, capaz de ayudar en el proceso de concientización de las "masas populares". De allí que, a principios de la década de las 70s, *Excelsior* representaba una amenaza potencial para las ETs y sus voceros, las asociaciones patronales. (Cabe mencionar que el mismo gobierno mexicano, en 1976, también veía a este periódico como indeseable).<sup>107</sup>

La campaña contra *Excelsior*, que se llevó a cabo principalmente entre enero de 1972 a marzo de 1973, consistió en dos acciones casi simultáneas, un río de materiales impresos, enviados a empresas privadas por lo menos en los alrededores de la ciudad de México y una campaña de difamación por la radio y la televisión.<sup>108</sup>

Aunque el propósito general de esta campaña estaba enfocado a empujar a *Excelsior* a la bancarrota, ambas par-

tes de la "acción en conjunto" tenían ciertos propósitos específicos.<sup>109</sup> Refiriéndonos específicamente a la campaña de materiales impresos, ésta, que consistía en el envío de cartas, artículos y aún libros, estaba inicialmente apuntada a convencer a las empresas a que suspendieran sus anuncios en *Excelsior*. Pretendían lograr esto por medio de un socavamiento de la imagen del periódico y de sus editores, y la creación del pánico entre los hombres de negocios y empresarios. La primera fase de esta campaña —el envío de cartas y artículos— duró desde aproximadamente el 1 de febrero de 1972 hasta mediados de diciembre de 1972. En la segunda fase, el envío de las cartas fue suspendido y solamente fueron circulados con regularidad una serie de panfletos y esporádicamente algunos libros. Esta segunda fase duró desde diciembre de 1972 hasta por lo menos agosto de 1974, siendo el lenguaje de la redacción siempre vulgar, calumniador, incitante e insidioso. Con referencia a la campaña llevada a cabo a través de la radio y la televisión, ésta estaba dirigida directamente a destruir la imagen pública de los editores y de la cooperativa del periódico, y de allí, a reducir la credibilidad de la información contenida en *Excelsior*. De esta manera, la campaña también intentó indirectamente manipular a la opinión pública en contra del gobierno del presidente Echeverría.

Refiriéndonos nuevamente a la campaña impresa, cabe destacar varios aspectos de la misma. En primer lugar, esta campaña que pretendió incitar a los hombres de negocios a boicotear los anuncios de *Excelsior* está fundada en dos suposiciones principales: una era la suposición que afirmaba que *Excelsior* era un periódico comunista, y como tal, un instrumento que estaba minando las libertades y los derechos individuales garantizados —supuestamente— por el sistema de la libre empresa. La otra sostenía que *Excelsior* no era un medio adecuado para la publicidad puesto que "el tono" de este periódico era negativo y deprimente.<sup>110</sup> Por estos argumentos las empresas que promovían la campaña, argumentaban que *Excelsior* no merecía el apoyo económico de la empresa privada.



En la primera carta enviada dentro de esta campaña, fechada el 1 de febrero de 1972, los empresarios promotores decían:

Muy señor nuestro:

Sabemos que usted es un anunciante ávido en *Excelsior*, y que lo es porque usted está convencido que los anuncios que usted saca en ese periódico son favorables para su negocio. Esto no es realmente cierto. Usted está contribuyendo a mantener un periódico que tiene como su meta principal la creación de un ambiente que propicie el establecimiento de un régimen socialista. Desde luego, en este tipo de sociedad, las primeras empresas que estarán en la lista para su confiscación, expropiación y nacionalización serán las mismas compañías que ahora apoyan a *Excelsior*. Le diremos por qué. La gente que ahora dirige este periódico lo están haciendo con fines políticos en mente. Su propósito, que ha sido disfrazado sutilmente, es el de imponer en nuestro país un gobierno que destruya la propiedad privada, las inversiones nacionales y extranjeras, las libertades individuales, la empresa libre, y, de hecho todo.<sup>111</sup>

Esta fase de la campaña obtuvo éxitos (aunque parciales) puesto que en una acción conjunta, varias empresas extranjeras y nacionales, bancos y asociaciones de negocios, llegaron a suspender sus anuncios en bloque el 31 de agosto de 1972.<sup>112</sup> Aunque algunas compañías continuaron anunciándose en *Excelsior*, hasta una fecha posterior, el grueso de los anuncios que sostenían económicamente al periódico fueron suspendidos desde el 31 de agosto hasta fines de la segunda semana de diciembre, fecha en que todas las empresas —clientes regulares— reanudaron sus anuncios. La única excepción era la empresa comercial, Sears Roebuck y Compañía, la misma que no reanudó sus anuncios sino hasta junio de 1973.<sup>113</sup>

Como resultado, *Excelsior* perdió aproximadamente \$100,000 pesos por día, es decir, alrededor de \$3,000,000 pesos mensuales y, un total de \$10,000,000 durante el período de la suspensión. Para un periódico que en 1973 funcionaba con un promedio de \$20,000.000 mensuales, y con

gastos de entre 17 a 18 millones al mes, una reducción de \$3,000,000 representaba obviamente una pérdida significativa.<sup>114</sup>

Las consecuencias de esta pérdida, durante un período prolongado, hubieran podido llevar al periódico a la bancarrota. Sin embargo, esto no sucedió. Se evitó la bancarrota de *Excelsior* básicamente por dos razones:

*Excelsior* tenía su propia imprenta que en aquellos momentos acababa de iniciar la producción comercial de materiales de artes gráficas; de allí que, durante la suspensión de los anuncios, el periódico tenía garantizado un ingreso mensual mínimo. Además, el gobierno mexicano ayudó a través de dos medidas. En primer lugar, varias corporaciones controladas por el sector público, como la Dina Renault, la Nacional Hotelera, la Rambler, etc., no suspendieron sus anuncios; y, en segundo lugar, algunas instituciones financieras mexicanas, tales como la Sociedad Mexicana de Crédito Industrial (SOMEX), sacaron un exceso de anuncios. Además, estas empresas pagaron una cuota completa por sus anuncios, en lugar de la cuota reducida pagada por clientes regulares.<sup>115</sup>

Cabe mencionar que un sector de los capitalistas mexicanos, no directamente vinculados con el capital internacional, tomó partido —en ese caso— con el gobierno apoyando sus esfuerzos para mantener a flote a *Excelsior*. Por ejemplo, aprovechando la oportunidad de apoyar abiertamente al nacionalismo económico del gobierno, la Compañía Alimenticia del Centro, sacó el siguiente anuncio que ocupó toda una plana el 14 de septiembre de 1977:

Presente, señor Presidente  
presente con nuestra industria alimenticia  
cien por ciento capital mexicano  
financiamiento y tecnología...<sup>116</sup>

Una vez que los clientes usuales reanudaron sus anuncios, SOMEX y las otras instituciones financieras gubernamentales redujeron el monto de su publicidad.

Nuestra investigación nos ha indicado que esta fase de la campaña fue organizada esencialmente por subsidiarias de los Estados Unidos en México, las mismas que contaron con el apoyo de determinados sectores de la burguesía mexicana. Dos tipos de información nos han conducido a esta conclusión. En primer lugar, están los mismos materiales impresos, y en segundo lugar, testimonios logrados a través de entrevistas personales. Respecto a los materiales impresos enviados a las compañías para rogar a aquellas que todavía no se habían decidido a boicotear a *Excelsior*, encontramos una carta del 5 de septiembre que aclaró abierta y directamente que la decisión de suspender los anuncios de ese periódico había sido tomada originalmente por un grupo numeroso de empresas comerciales, tales como el Palacio de Hierro, El Puerto de Liverpool, Viana y Compañía, Hermanos Vasquez, Sears Roebuck (del grupo Dupont) y Aurrerá (de A & P, Great Atlantic y Pacific Corporation). Además, esa carta especificaba enfáticamente que la decisión había sido tomada *por los directores ejecutivos* de las empresas involucradas y, como una decisión conjunta en una reunión en donde todos habían estado presentes. En esa carta también se mencionaba que un prominente banquero mexicano había participado en las discusiones iniciales y que él había insistido que todos aceptaran la decisión de suspender los anuncios.<sup>117</sup>

Es decir, el plan original para iniciar la campaña contra *Excelsior* fue una decisión conjunta tomada por empresarios de los Estados Unidos y algunos representantes de la burguesía mexicana. Ellos llegaron a esta decisión en algún momento inmediatamente anterior al 1 de febrero de 1972, la fecha de la primera carta. Respecto a nuestras entrevistas, contamos con información de ejecutivos de una importante empresa transnacional de los Estados Unidos, la cual no había suspendido sus anuncios en *Excelsior* durante el boicot. Ellos nos señalaron claramente, en distintas ocasiones, el grado de participación de las empresas norteamericanas en esta campaña. Uno de los ejecutivos de esa corporación declaró que, debido al rechazo de los ejecutivos de dicha empresa a unirse al boicot, varias ETs

norteamericanas en México presionaron a esta empresa —tanto en la subsidiaria en México como en *la casa matriz de los Estados Unidos*— para que revocara su decisión. El ejecutivo entrevistado en varias ocasiones explicó que no había sido hasta que la casa matriz se convenció de la naturaleza política del boicot y del daño que la suspensión pudiera provocar para las ventas, que aceptó la política independiente asumida por su subsidiaria mexicana.<sup>118</sup>

Ahora bien, el hecho de que los organizadores de esta fase de la acción conjunta, habían podido ejercer influencia sobre *la casa matriz de la empresa norteamericana "disidente"* es una fuerte indicación de que las corporaciones de los Estados Unidos habían jugado un papel significativo en la organización de toda la campaña en contra de *Excelsior*. Evidentemente las pequeñas empresas mexicanas no hubieran podido ejercer tal influencia sobre una de las más poderosas ETs de los Estados Unidos.

También hay mucha evidencia que nos hace concluir que la CAMCOMEX fue uno de los principales cerebros atrás de esta "acción conjunta". Veremos.

En primer lugar, Sears Roebuck y Cía, del grupo DuPont, fue una de las Compañías originales que participó en la decisión de organizar la suspensión de anuncios. Además, esta compañía, siendo cliente regular de *Excelsior*, no reanudó sus anuncios sino hasta una fecha *muy posterior*, al resto de las otras compañías que también eran clientes regulares. En adición, Frank Loretta quien era el presidente de la CAMCOMEX durante el período 1972-73, fue por lo menos hasta 1978 ejecutivo de la Dupont. Lo que es aún más curioso, y demasiada coincidencia, es que durante toda la campaña en contra de *Excelsior*, y en contradicción con la política usual de la CAMCOMEX de cambiar su presidente cada año, Frank Loretta permaneció en este cargo. Lo que es todavía más importante, es que sabemos con absoluta certeza, que el mismo Sr. Loretta, mientras que seguía sus funciones como presidente de la CAMCOMEX, ejercía continua presión verbal sobre, por lo menos, una corporación transnacional estadounidense, que había mostrado indecisión respecto al boicot.<sup>119</sup>

Con referencia a la segunda fase de esta difamatoria campaña llevada a cabo a través de materiales impresos, no tenemos evidencia totalmente fehaciente que compruebe que las ETs y la CAMCOMEX continuaron involucrándose directamente en ella. Desde luego, a través de un profundo análisis comparativo del contenido de las cartas enviadas desde febrero de 1972 hasta septiembre del mismo año, y de los folletos enviados durante todo el segundo período, es indudable que ambos tipos de impresos obedecían a los propósitos de un mismo grupo. Esto nos parece evidente no solo debido a la similitud del contenido, sino también debido a que algunos de los artículos en los folletos hacían referencias directas al contenido de las cartas.

En lo que se refiere al período posterior a septiembre de 1972, una vez que se reanudaron los anuncios en *Excelsior* el estilo lingüístico y el contenido de los folletos permanecían esencialmente iguales a los materiales impresos anteriormente. Esto fue el caso por lo menos hasta agosto de 1974, momento en que dejamos de tener acceso a ellos.

Además, el libro *Excelsior de Scherer* —que formaba parte de este segundo momento de la campaña impresa—, también está escrito en un lenguaje extraordinariamente parecido al de los folletos. Todas estas coincidencias sugieren una misma fuente para toda la acción llevada a cabo con materiales impresos; sin embargo, no afirmaríamos en este momento que la burguesía internacional y la CAMCOMEX continuaron involucrándose en esta campaña una vez que los anuncios fueron reanudados en *Excelsior* en diciembre de 1972.<sup>120</sup>

Como se ha mencionado anteriormente, la campaña anti-*Excelsior* consistió en dos tipos de actividades que se trasponían: la acción llevada a cabo a través de materiales escritos y que condujo a la suspensión de anuncios en *Excelsior*, y un boicot por la radio y la televisión, que tuvo lugar principalmente entre mayo de 1972 hasta aproximadamente marzo de 1973. Esta segunda parte de la campaña fue organizada como revancha por los análisis críticos de los medios masivos de comunicación y la publicidad in-

cluidos en *Excelsior* durante los dos primeros años de la presidencia de Luis Echeverría.

Durante el boicot de *Excelsior*, en estos medios —la radio, la TV— no se le permitió a este periódico anunciarse, como es costumbre de los periódicos mexicanos. Solamente fueron autorizados comentarios difamatorios hacia este diario o sus editores.<sup>121</sup>

En función de la campaña en la televisión, se dedicaron programas enteros a criticar el contenido de *Excelsior*, sus editores, su política editorial y la cooperativa. Se filmaron entrevistas con ex-miembros de la cooperativa de *Excelsior*, en las que dichas personas condenaron públicamente al periódico, sus editores y otros cooperativistas. Los programas grabados fueron almacenados para ser mostrados de vez en cuando en diferentes canales. Un prominente comentarista de televisión nos explicó en una entrevista personal, que él había sido obligado, bajo amenaza de perder su trabajo, a dedicar dos programas a la campaña ante *Excelsior*.<sup>122</sup>

Indudablemente, al igual que en la campaña que empleó los materiales escritos, esta parte de la acción en contra de *Excelsior* requería de una enorme cantidad de apoyo financiero, así como de coordinación en su planeación e implementación. Una vez más surge la pregunta: ¿Quién organizó estas actividades?

La respuesta no es muy diferente de la que fue expuesta en la primera parte de esta campaña: Los responsables eran las empresas privadas y sus asociaciones patronales. De acuerdo con nuestra investigación, esta parte de la campaña había sido organizada por un sector de la Cámara Nacional de la Radio y Comunicación, y Telesistema Mexicano, en colaboración con muchas de las ETs, y asociaciones patronales nacionales.<sup>123</sup> Veremos...

Telesistema (ahora Televisa) es un monopolio de control sobre los canales 2,4,5 y 8 y está estrechamente vinculado con la burguesía internacional. A fin de crear una imagen negativa de *Excelsior* y ejercer influencia sobre sus subscriptores (evidentemente con la intención de reducir el número de lectores de ese periódico), y también, restar credibilidad a las políticas nacionalistas y el "tercer mun-

dismo" del régimen de Luis Echeverría, este consorcio utilizó sus canales como foro para algunos de los ex-cooperativistas que estaban en contra de los editores de *Excelsior*. Desde luego, detrás de la decisión de Telesistema estaban las empresas extranjeras y sus socios mexicanos quienes auspician la mayoría de los programas que pasan por la televisión mexicana. Cabe subrayar que el núcleo de los patrocinadores de la televisión mexicana está compuesto esencialmente del mismo grupo que había suspendido sus anuncios en el periódico *Excelsior* durante el período de agosto a diciembre de 1972.<sup>124</sup> Lo que nos conduce a concluir es que esta acción estaba integrada al proyecto diseñado para destruir a aquel periódico.

La importancia de esta fase de la campaña solo se puede comprender si recordamos que una de las tácticas más comunes y efectivas empleadas por las ETs para ejercer influencia sobre la estructura psicológica de los países "subdesarrollados" es precisamente la transmisión de mensajes en los medios masivos audio visuales especialmente la televisión. A través de estos medios, las ETs, intentan desarrollar un falso estado de felicidad ("Happy Consciousness") en la conciencia de la población en las naciones dependientes, y así procuran garantizar la condición de dependencia necesaria para la maximización de sus ganancias.<sup>125</sup>

En conclusión, nuestra investigación nos conduce a afirmar que la campaña ante-*Excelsior* en su totalidad formaba parte de esa "defensa vigorosa de fuerzas unificadas para elaborar contramedidas constructivas" enfocadas a educar a los educables y "pacificar a los antagonistas" que la CAMCOMEX había decidido impulsar a partir de 1972, en respuesta a los "desafíos crecientes de los tiempos" (el socialismo y el nacionalismo). Esta campaña representaba la implementación del "Memorandum Powell", elaborado para intensificar y estructurar el trabajo de los intelectuales orgánicos de la clase capitalista.

## REFLEXIONES GENERALES

A través de este estudio hemos procurado destacar el papel, cada vez mayor, que la CAMCOMEX y las ETs han ido desarrollando como intelectuales de clase dentro de la realidad mexicana. Nuestra investigación nos indica que, conforme la estructura económica del capitalismo iba modificándose, y conforme las condiciones sociales y los eventos políticos polarizaron más al mundo, la conducta de estas asociaciones cambiaron tanto cualitativa como cuantitativamente. Nos indica, además, que conforme las contradicciones dentro de los países capitalistas dependientes, como México, se vuelven más y más agudas, el papel de estas asociaciones en la lucha ideológica continuará creciendo. Es obvio que el intento de impedir el desarrollo de ideologías revolucionarias no es exclusivo de la CAMCOMEX o las ETs en México, sino que más bien forma parte de la estrategia general de la lucha de clases al nivel ideológico en que la burguesía nacional y el estado están íntimamente vinculados con el capital internacional.

Lo que queremos destacar aquí, sin embargo, es que la política de la CAMCOMEX, *hoy en día*, forma parte de la política general de las Cámaras Americanas de Comercio, a nivel internacional, las mismas que responden parcialmente al "Memorandum Powell" y parcialmente a la política exterior de los Estados Unidos, conocida como la ideología de la contrainsurgencia y la contrarrevolución, estudiada profundamente por nosotros en otras investigaciones. Mientras que el "Memorandum Powell" representa una estrategia general elaborada para y por las empresas privadas en su lucha para combatir la expansión de ideologías nacionalistas, marxistas y socialistas dentro de las múltiples instituciones de la sociedad civil, la contrainsurgencia puede considerarse como una estrategia *pública*, es decir, diseñada para contrarrestar la "disidencia" tanto en el terreno de lo ideológico como en lo político, económico y militar. Entre las políticas generales no existen contradicciones esenciales; de hecho, son complementarias. De allí que, las políticas de la



CAMCOMEX y los programas de las ETs, mencionadas en este artículo, también son complementarias a las políticas de la contrainsurgencia.

Desde luego, no queremos decir que la política oficial de los Estados Unidos es necesariamente idéntica a los intereses de una fracción de la clase capitalista; además, es evidente que la política estatal, es a menudo, *coyunturalmente* contradictoria a los intereses de ciertas empresas transnacionales norteamericanas (como fue el caso que sucedió durante el período de "perfil bajo" del Presidente Nixon). Sin embargo, la discrepancia es, en última instancia, *aparente*, puesto que ambas sirven para los propósitos de la clase capitalista dominante en su totalidad. En conclusión, conjuntamente, el sector privado de los Estados Unidos por medio de sus intelectuales de clase y la sociedad política forman parte de una totalidad dirigida hacia el control de las tendencias ideológicas tanto dentro de los Estados Unidos como en el extranjero.

Por otro lado, no es nuestra intención dar la impresión de que la CAMCOMEX, las ETs y el gobierno de los Estados Unidos tienen un control completo sobre lo que sucede en la lucha ideológica en México. Ni ha sido nuestra intención concluir que únicamente la iniciativa privada organizada a través de la CAMCOMEX está elaborando la lucha en contra del nacionalismo, el socialismo y el marxismo en cualquiera de sus formas. Indudablemente, nuestra investigación ha mostrado que tales conclusiones son insuficientes. Es decir, desde luego, las asociaciones patronales mexicanas elaboran sus propios proyectos ideológicos; además tienen sus propias publicaciones. Lo que deseamos enfatizar, sin embargo, es que en México, las asociaciones patronales norteamericanas colaboran íntimamente con la burguesía mexicana, y como hemos indicado, esta colaboración se lleva a cabo parcialmente a través de la red de interrelaciones con las diversas Cámaras Mexicanas de Industria y Comercio y otras asociaciones patronales nacionales. Empero, aun reconociendo el papel de las asociaciones patronales mexicanas, las asociaciones extranjeras ejercen un papel fundamental y a menudo determinante en la lucha ideológica, debido a la posición

que ocupan las ETs en la economía mexicana. Sin duda, estas corporaciones han intervenido en los asuntos internos de México; además, su política y sus programas tienen consecuencias de largo alcance en esa formación social. (La campaña anti-*Excelsior* es solo uno de los ejemplos del alcance de la CAMCOMEX). Aunado a la influencia directa, como hemos indicado brevemente, la influencia de la burguesía internacional se hace sentir a través de la participación que tiene en los medios masivos de comunicación y en el sistema educativo en México, ambas temáticas ampliamente estudiadas.

En síntesis, las actividades que las empresas privadas desarrollan para aparecer como "buenos ciudadanos corporativos" así como algunas de las actividades de la CAMCOMEX, constituyen una evidente intervención en los asuntos de un país capitalista dependiente, como México. Las tácticas intervencionistas usadas actualmente no son sino una continuación del papel histórico que estas empresas y asociaciones han empleado desde que empezaron a funcionar en ese país. Sin embargo, la intervención *abiertamente* ideológica que se inició durante los primeros años de la postguerra y que se intensificó durante la primera mitad de la década de los 70s, es potencialmente, mucho más penetrante que la influencia ejercida por las ETs en su papel tradicional como grupos de presión. Planteamos esto debido a que la intervención de hoy está firmemente enraizada en el terreno de la lucha ideológica, como lo indica nuestro estudio, lo que significa que su papel no es siempre abierto, sino sutil —"clandestino"— puesto que intenta controlar no sólo la estructura de las instituciones u organizaciones, sino la subconciencia de la clase trabajadora y las "masas populares" de los países capitalistas dependientes.

Por otra parte, no es el pesimismo lo que surge de nuestras reflexiones sobre este tema: la historia nos ha mostrado que no es posible estructurar un sistema de control ideológico completamente cerrado puesto que los seres humanos están sumergidos cotidianamente en la lucha de clases, creando de esta manera la *posibilidad* de rechazar, con el tiempo, la ideología dominante y de reem-

plazarla por una revolucionaria capaz de llevar a cabo un cambio social profundo.

### *Post Scriptum*

Dentro del contexto general de este trabajo, sería sumamente interesante llevar a cabo una extensión de este estudio con la finalidad de observar las reacciones de las empresas transnacionales, las asociaciones patronales (tanto nacionales como internacionales) y del gobierno norteamericano, a partir de la nacionalización de la banca mexicana efectuada el 1º de septiembre de 1982. Cabe mencionar que dichas reacciones comenzaron a manifestarse inmediatamente después de dicha nacionalización. Por ejemplo, el 1º de octubre de 1982, el periódico *New York Times* publicó un artículo en el cual 37 diputados norteamericanos expresaron su desacuerdo con la decisión del gobierno mexicano, acusándolo, inclusive, de ser "comunista".<sup>126</sup>

### NOTAS

<sup>1</sup> Nuestro concepto de ideología se basa fundamentalmente en las obras de Antonio Gramsci, Adam Schaff, George Lukacs, y Carlos Marx. Véase: sobre todo, Gramsci, A. *La formación de los Intelectuales* (Editorial Grijalbo, Colección 70, México 1970); *Idem*, *El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (Juan Pablos, México, 1975), pgs. 11-63; *Idem*, *Materialismo histórico y sociología* (Editorial Roco, México 1973); Lukacs, George, *Historia y conciencia de clase*, (Editorial Grijalbo, México 1969); Schaff, Adam, "El marxismo y la problemática de la sociología del conocimiento", Levi-Strauss y otros, *El proceso ideológico* (Editorial Tiempo Contemporáneo, México, 1973); *Idem*., "El condicionamiento social del conocimiento histórico", *Historia y verdad* (Editorial Grijalbo, México, 1969); Marx, Carlos, *La ideología alemana*, (Editorial Progreso, Moscú 1973). Para un estudio más completo de los conceptos resumidos en este trabajo, y una bibliografía extensa sobre este tema, véase: DelliSante Owens, Angela, "Hacia una definición de la ideología" en *Ideología y mecanismos Ideológicos: el caso peruano, 1968-1975* (tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPYS), Universidad Autónoma de México (UNAM), 1980. *Ibid.*, sin

bibliografía, con notas, en *Literature and Contemporary Revolutionary Culture* (Society For the Study of Contemporary Hispanic and Lusophone Revolutionary Literatures, Minneapolis, MN, 1985) pp. 6-72.

<sup>2</sup> El Término "bloque histórico" refiere a un momento en la historia en que la formación social existe con relativa estabilidad. Es un período durante el cual la estructura y superestructura están, ambas, respectivamente, bajo el control y la dirección de la misma clase social. Véase: Portelli, Hugo, *Gramsci y el Bloque Histórico* (Siglo XXI, México, 1973). Ver además, Delli Sante, "Hacia una definición de la ideología, *op.cit.*

<sup>3</sup> Véase: Gramsci, Antonio, *Antología* (Siglo XXI, México, 1970), sobre todo pgs.388-390.

<sup>4</sup> "Recent Developments in México and their Economic Implications for the United States", *Hearings before the subcommittees on Interamerican Economic Relationships of the Joint Economic Committee of the Congress of the United States*, 95 Congreso, la. Sesión, 17 a 24 enero, (Government Printing Office, Washington, D.C., 1977) p. 81.

<sup>5</sup> Barnett, Richard y Ronald Müller, *Global Reach* (Simón y Schuster, Nueva York, 1974) p. 152.

<sup>6</sup> Entre los múltiples estudios que demuestran empíricamente el alto nivel de sobre-explotación en los países capitalistas dependientes, véase: Barnet y Müller, *op.cit.*, *passim*. North American Congress on Latin America (NACLA), "Electronics, The Global Industry" *Latin America and Empire Report*, Vol. XI, No.4, 4/77 (NACLA, New York), pgs.14-15; "The Apparel Industry Moves South", en *Ibid*, Vol.X., No.7, 9/76.

<sup>7</sup> Entre los estudios que señalan las limitaciones de las ETs en países dependientes, véase: Aldeman, Irma y Taft Morris, Cynthia, *Economic Growth and Social Equity in Developing Countries* (Stanford Univ. Press, California, 1973) p. 123-184; Barnett y Müller, *op.cit.*; Fajnzylber, Fernando y Martínez Tarago, Trinidad, *Las Empresas Transnacionales. Expansión a Nivel Mundial y Proyección en la Industria Mexicana*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1976).

<sup>8</sup> Entre los estudios sobre el vínculo entre la conciencia de la clase obrera y la producción de los cambios sociales, véanse Mandel, Ernest, *La teoría leninista de la organización*, 3a.ed., (Ediciones Era, México 1976); Lenin, V.I., *Qué hacer* (Editorial Progreso, Moscú, S.F.); Lukacs, *op.cit.*; todo.

<sup>9</sup> Bursk, Edward, editor, "Top Management Report on: Corporate Citizenship in the Global Community" (International Management and Development Institute, Washington, D.C.,1976) p. 3. También véase: Powell, Lewis F. "Powell Memorandum", *Excelsior*, 11 de febrero de 1973,

pgs.1,12 y 14; 12 de febrero de 1973, pgs.1,12 y 15. "El Memorandum Powell" no solo muestra con claridad el interés de la empresa privada en relación con el desarrollo de las ideologías revolucionarias, sino que también recomienda estrategias y tácticas a seguir para contrarrestarlo. Véase además: los editoriales en *Mexican-American Review*, una publicación oficial de la Cámara Americana de Comercio en México, sobre todo: sept. de 1973; mayo de 1973, y marzo-abril de 1976; y Ejecutivos en Relaciones Industriales del Edo. de Morelos, "Estudio cuestionario sobre asuntos laborales (documento no publicado de esta organización, octubre de 1975).

<sup>10</sup> NACLA, "Bitter Fruits", *Latin America And Empire Report*, Vol.X., No.7, marzo 1977, (NACLA Nueva York, 1977) p. 13.

<sup>11</sup> Pasaará, Luis y otros, *Dinámica de la Comunidad Industrial* (DESCO, Lima, 1974); Confederación Nacional de Comunidades Industriales (CONACI), Resolución del Primer Congreso Nacional de Comunidades Industriales (CONACI, Lima, 1973); Fagen, Richard, *The Transformation of Political Culture in Cuba* (Stanford Univ. Press, California, 1969).

<sup>12</sup> Sobre la reacción negativa de las ETs en lo referente a políticas nacionalistas, véase: Meyer, Lorenzo. Los grupos de presión extranjeros en el México revolucionario: 1910-1940 (Secretaría de Relaciones Exteriores, Mexico, D.F., 1973); Barnett y Müller, *op.cit.*, p. 188; Moran, Tomas H., "Two Conflictintg Perspectives, Nationalism and Dependencia", Gunneman, John, P.,ed. *The Nation State and Transnational Corporation in Conflict*, (Praeger, Nueva york, 1975) pgs.20-25; Baird, Peter and McCaughan Edward "Golden Ghetto", *Latin America and Empire Report*, Vol. VII, No.1, enero de 1974 (NACLA, Nueva York) Stephenson, Hugh, "Ideology", *The Coming Clash* (Saturday Review Press, Nueva York, 1973) pgs.55-64.

<sup>13</sup> La relación entre los mecanismos ideológicos de las ETs y la política extranjera norteamericana se puede establecer mediante un estudio de la política de la contrainsurgencia, política diseñada esencialmente por el gobierno norteamericano a partir de 1945, y adoptado por diversos estados capitalistas para controlar el crecimiento y la divulgación de ideologías y el aumento de acciones revolucionarias. Sobre este tema, véase; Saxe Fernandez, John, "From Counterinsurgency to Counterintelligence", Cotler, Julio y Fagen, Richard, *Latin America and The United States, The Changing Political Realities* (Stanford Univ. Press, California, 1974) pgs.341-367; *Idem*, "Ciencia social y contrarrevolución preventiva", *Revista mexicana de ciencia política*, No. 67, Año XVIII, enero/marzo de 1972 (UNAM, México) pgs. 53-81; Perez R.,Nicolas, "La estrategia de los Estados Unidos y las aspiraciones latino americanas: (Entrevista con John Saxe Fernandez)", "Diorama de la Cultura", del Ex-

*celsior*, México, 24 de junio de 1977; Ianni, Octavio, "Imperialism and Diplomacy in Interamerican Relations", Cotler, y Fagen, *op.cit.*, pgs.23-51; NACLA "El aparato contrarrevolucionario de los Estados Unidos: la ofensiva en Chile", reimpresso en *El Día*, México, D.F., el 13,14 y 15 de enero de 1976; *Idem.*, "La guerra secreta; Simposio de Barbados, Movimientos de Liberación Indígena en America Latina, (Bridgetown, Barbados, julio 1974); Fernández Ponte, Fausto (varios artículos sobre las actividades del FBI en México, en la primera plana de *Excelsior*, México, D.F., 30 de nov. de 1977; 1 y 2 de dic. de 1977; Whitson, William W., ed. *Foreign Policy and U.S. National Security* (Praeger, Nueva York, 1976); Lindenberg, Klaus, *La función política de las fuerzas armadas en América Latina* (Instituto Latinoamericano de Ciencias Sociales, Chile, 1971) p. 23.

<sup>14</sup> Saxe-Fernández, "From Counterinsurgency to Counter intelligence", en Cotler y Fagen, *op.cit.* p. 398.

<sup>15</sup> Wichtrich, Al, "Business in the Future", *Mexican American Review* (CAMCOMEX, Mexico, enero de 1977), p. 16. Véase, además, "The Years Ahead" en *Ibid.*, nov., de 1977, pgs.45-67, en donde se encuentran otras afirmaciones de Wichtrich respecto al papel ideológico de la empresa privada, (el subrayado es nuestro).

<sup>16</sup> En relación con la inversión extranjera véase: Sepulveda, Bernardo y Chumacero, Antonio, *La inversión extranjera en México* (fondo de Cultura Económica, Mexico, 1973). Según este estudio, la inversión en (A) materias primas, servicios, comunicación y transporte alcanzó un total de 91.3% en 1911; a la vez que (B) la industria y comercio, llegó a 8.7% de la totalidad. Para 1970, estas cifras casi se habían invertido, (A) llegó a 10.7% y (B) a 89.3%, p. 50.

<sup>17</sup> CAMCOMEX, *Mexican-American Review* (MEX-AM Review) ediciones conmemorativas del 50 y 60 aniversarios (CAMCOMEX, México, nov. de 1967 y nov. de 1977).

<sup>18</sup> *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, 42a Edición (Editorial Porrúa, México, 1969) pgs.18-30.

<sup>19</sup> Meyer, *op.cit.* p. 42.

<sup>20</sup> Meyer, *op.cit.* pgs.63-67; James, Daniel, *Mexico and the Americans* (Praeger, Nueva York, 1960) pgs.212-224.

<sup>21</sup> Meyer, *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pgs.44-45.

<sup>24</sup> Exclusivamente en impuestos, el petróleo y la minería contribuyeron al PNB con aproximadamente 7.6% en 1910, 11% en 1920, 9% en 1934 y 7.6% en 1940. Su contribución en impuestos, al presupuesto federal estuvo en el orden de 42.2% en 1922, 10.9% en 1929 y 41.9 de 1935 a 1944.(el Consul General Americano había calculado un 60% para 1936), Meyer, *op.cit.* p. 27.

<sup>25</sup> *Mex-Am Review, Ibid.*, nov. de 1967 y nov. de 1977, p. 4.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Meyer, *op.cit.*, p. 72.

<sup>28</sup> Alcanzar, Marco Antonio, *Las agrupaciones patronales en México* (El Colegio de México, México, 1970), pgs.33-34.

<sup>29</sup> CAMCOMEX, *Mex-Am Review*, nov. de 1977, pgs.4-5.

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 7.

<sup>31</sup> *Ibid*, nov. de 1967,p. 4.

<sup>32</sup> Contreras, Ariel José, *México 1940: industrialización y crisis política* (Siglo XXI, México, 1977) pgs. 155-173; Medin, Tzvi, *Ideología y praxis política de Lázaro Cardenas* (Siglo XXI, México, 1976) pgs.226-227; Cordova, Arnaldo, *La Política de masas del cardenismo* (Ediciones Era, México, 1974), pgs. 177-201.

<sup>33</sup> Meyer, *op.cit.* pgs. 78-79; James, *op.cit.*, pgs.250-310; Martínez, Ricardo, *De Bolívar a Dulles* (Nuestra América, México 1959) p. 142.

<sup>34</sup> Los siguientes documentos no publicados apoyan estas afirmaciones: Archivo General de La Nación, Rama Presidentes, Archivo Privado del General Lázaro Cardenas (1934-1940), Clasificación 559, Expediente 23; Clasif. 559.3, Exp. 28; Clasif.404.1, Exp. 4227; Clasif.151.3, Exp. 1019; Clasif.563.3,Exp. 53.1; Clasif 564.3, Exp. 3; Clasif.559.1, Exp. 60 (Archivo General de La Nación, México,D.F.).

<sup>35</sup> CAMCOMEX, *Mex-Am Review*, nov. de 1967, p. 45.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>37</sup> James, *op.cit.* pgs.310-359.

<sup>38</sup> *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 15.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Para estudiar las actividades de la CAMCOMEX, consultense los archivos de empresas privadas o aquellos de la propia biblioteca de la CAMCOMEX en México, D.F. Tuve acceso al archivo de una empresa transnacional en México, además, a los archivos de la CAMCOMEX.

<sup>42</sup> Baird y McCaughan, "The Golden Ghetto", *op. cit.*, p. 5.

<sup>43</sup> *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 17.

<sup>44</sup> Alcazar, *op.cit.*, pgs.71-101.

<sup>45</sup> Para un estudio muy informativo acerca de los esfuerzos comunes en contra del gobierno mexicano sobre este caso, véase: Bennett, Douglass y Kenneth Sharpe, *Las corporaciones multivacionales vs. el estado en México: el caso de la industria automotriz*, ponencia presentada en el seminario, "Estado y Burguesía Nacional en América Latina", en el Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, el 30 de junio, 1977, Sección IV, pgs.10-11, y toda la sección V. También, refiriéndose a esta situación, un ejecutivo de la General Motors de México afirmó claramente, en una entrevista personal con la autora, en la ciudad de México, en enero de 1978, que: "Pueden estar seguros de que la industria usó todos los medios a su alcance para no someterse a las presiones del gobierno mexicano. Pero, en 1962, fue una victoria para el gobierno".

<sup>46</sup> Esta acción común se discutió en varias entrevistas personales con un ejecutivo de la Ford Motor Co., en México, en 1977 y con un ejecutivo de la General Motors en 1978. Ambos ejecutivos estaban de acuerdo de que múltiples clases de presiones habían sido empleados tanto en contra del ex-presidente Echeverría, como en contra del Presidente Lopez Portillo. (Entrevistas personales por la autora).

<sup>47</sup> Acerca de las asociaciones patronales mexicanas, véase: Shaffer, Robert J., *Mexican Business Organizations* (Syracuse Univ. Press, Syracuse, Nueva York 1973).

<sup>48</sup> *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 21.

<sup>49</sup> Por ejemplo durante 1977, se llevaron a cabo aproximadamente 6 reuniones especiales en el University Club de México, en las cuales miembros importantes del gobierno mexicano y de la burguesía nacional participaron como conferencistas. Véase: Archivo de la CAMCOMEX, México, D.F., expediente: año 1977.



<sup>50</sup> La membresía cruzada, es decir, la afiliación simultánea en varias asociaciones patronales, es el principal medio de contacto formal y directo entre la burguesía nacional e internacional. Aun los bancos están afiliados a la CAMCOMEX, a pesar de tener su propia organización. En 1973, 24 bancos estaban afiliados a la CAMCOMEX. Véase: *Mex-Am Review*, sept. de 1973, p. 52.

<sup>51</sup> En 1973, se calculaba que las confederaciones sectoriales e intersectoriales de las Cámaras de Industria y Comercio contaban con una membresía de aproximadamente 400,000 negocios. Hay también asociaciones especiales que se dedican a las actividades de exportación-importación. Por ejemplo, hay cerca de 20 comites binacionales que promueven a las empresas privadas entre los países que representan; cerca de 14 Cámaras de Comercio extranjeras y múltiples asociaciones civiles que incorporan en sus filas ejecutivos y profesionales vinculados al comercio internacional. Shaffer, *op.cit.*, pgs.90,96; Departamento de Comunicaciones de la Confederación de Cámaras Industriales, *Confederación de Cámaras Industriales*, Año XXII, No.685, Vol.28, (Mexico, 1 de oct. de 1977).

<sup>52</sup> Los funcionarios de la CAMCOMEX son importantes altos ejecutivos de las ETs; además, el principal apoyo económico proviene de las empresas estadounidenses.

<sup>53</sup> *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 23.

<sup>54</sup> *Ibid*, pgs.24-29.

<sup>55</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>56</sup> *Mex-Am Review*, enero de 1977, p. 9.

<sup>57</sup> Adam, Gyorgy, "Las Corporaciones transnacionales en la década del setenta", Sweezy, Paul M. y otros, *Teoría y Práctica de la empresa multinacional* (ediciones Periferia, Buenos Aires, 1974) pgs.73-107; Teodori, Massimo, editor, *The New Left*, (Bobbs-Merril Company, Nueva York, 1969).

<sup>58</sup> Martins, Luciano, "The Politics of the U.S. Multinational Corporations in Latin America", en Cotler y Fagen, *op.cit.*, p. 375.

<sup>59</sup> El *Memorandum Powell*, reconoció la penetración de las ideologías socialistas en diferentes niveles de la sociedad estadounidense y el reto que esto representaba para la ideología dominante. Basándose en este, diseñó un proyecto general para que las Cámaras de Comercio y la empresa privada en general, pudieran combatir dicha penetración. Sobre

Lewis F. Powell, véase: *U.S. News and World Report*, oct. 22, 1971, p. 14. "The Council of the Americas" (Consejo de las Américas), una asociación privada, fue fundada en 1971 por David Rockefeller y reunía a 200 empresas estadounidenses con inversiones en la América Latina. El Consejo decidió "actuar como grupo de presión en la América Latina, ser un intermediario entre las élites de la América Latina y los Estados Unidos, y organizar discusiones acerca de las situaciones sociales, políticas y económicas". Véase: Fernández Chrislieb, Fátima, "Imperialismo y medios de comunicación colectiva en México", *Estudios Políticos*, 2, num 6, abril-junio de 1976, (UNAM, México) p. 7. Respecto a la Comisión Trilateral, esta es una organización internacional que comprende representantes de las corporaciones y funcionarios gubernamentales de los Estados Unidos, Europa y Japón. Su propósito es de defender y coordinar los intereses del sistema capitalista a escala global.

<sup>60</sup> Pellicer de Brody, Olga, "Mexico in the 1970's and its relations with the United States", Cotler y Fagen, *op.cit.*, pgs.327-333.

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 327.

<sup>62</sup> Sepulveda y Chumacero, *op.cit.* p. 50. También véase: Fajnzylber y Martínez, *op. cit.*, pgs. 353-365.

<sup>63</sup> Pellicer, *op.cit.*,328.

<sup>64</sup> Para un resumen de la situación económica en general en América Latina en este periodo véase: CEPAL, *Estudio económico de América Latina* (Naciones Unidas, New York, 1972). Para un resumen de la política económica del Presidente Echeverría, véase: Mata, Hector y otros, "Economía política y movimientos populares en el régimen de LEA. (1)", *Investigación Económica*, No. 3, julio-sept. 1977 (Facultad de Economía, UNAM, México).

<sup>65</sup> Molina, Daniel, "La política laboral y el movimiento obrero (1970-1976)" *Cuadernos políticos*, No.12, abril-junio, 1975 (Ediciones Era, México) p. 85.

<sup>66</sup> Sobre este tema, véase: Gómez Tagle, Silvia y otros, *Tres estudios del movimiento obrero en México* (El Colegio de México, México, 1976); Baird y McCaughan, "Labor and Imperialism in Mexico's Electrical Industry", *Report on the Americas*, Vol. XI, No.6, sept./oct. 1977 (NACLA, Nueva York); Bernal García, Cristina y Salcido Canedo, Patricia, "El proletariado, sus luchas y la política laboral en México", *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, Año XXI, No.83, enero-marzo de 1976 (FCPS, UNAM, Mexico), pgs.301-311; Leal, Juan Felipe, *México: Estado, burocracia y sindicatos* (El Caballito, México,

1975); Huacuja, Mario y Woldenberg, José, *Estado y lucha política en el México actual* (El Caballito, México, 1976).

<sup>67</sup> Molina, "La política laboral...", *op.cit.* pgs.72-73.

<sup>68</sup> Bartra, Armando, "Seis años de lucha campesina", Mata y otros, *op.cit.*, pgs.157-208; NACLA, "Harvest of Anger: Agroimperialism in Mexico's northwest", *Latin America and Empire Report*, Vol.X. No.6 julio/agosto de 1976. (NACLA, Nueva York).

<sup>69</sup> NACLA, *Ibid*, p. 24.

<sup>70</sup> El Presidente Echeverría en repetidas ocasiones se refería abiertamente a la necesidad que los países del "Tercer Mundo" tenían para formar un frente unido en contra del imperialismo. En cuanto al apoyo para Chile, la visita del Presidente Allende a México fue quizá uno de los actos internacionales más ampliamente comparitado por la población mexicana en los últimos 15 años. La recepción al presidente Allende fue abrumadora; la difusión en la radio, la televisión y la prensa, extensa. Testimonio personal y revisión de los periódicos mexicanos del período por la autora (la autora vivía en México desde 1960).

<sup>71</sup> Baird y McCaughan, "The American Ghetto", *op.cit.*, p. 14.

<sup>72</sup> *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 35.

<sup>73</sup> Discurso de Frank Loretta "Ha llegado el momento de decir la verdad".

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>75</sup> "Golden Ghetto", *op.cit.*, 14.

<sup>76</sup> *Hearings before the Subcommittee on Interamerican Economic Relationships....*, *op.cit.*, p. 81. En una entrevista personal en agosto, 1973, el Sr. Wichtrich también tuvo cuidado de destacar varias veces la política de no-intervención de la CAMCOMEX (México, D.F.).

<sup>77</sup> *Hearings*, *op. cit.*, pgs.61-67.

<sup>78</sup> Comité de Importación y Exportación de la CAMCOMEX, Boletín, Vol.1, No.12, dic. de 1976 (CAMCOMEX, México); p. 1 (Subrayado por la autora).

<sup>79</sup> *Ibid*, pgs.5-7.

<sup>80</sup> Comité de Importación y Exportación, *op.cit.* p. 6.

<sup>81</sup> *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 42.

<sup>82</sup> *Ibid*, pgs.21-23.

<sup>83</sup> *Ibid.*,p. 35.

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> Fernández Christlieb, Fátima, "Imperialismo y Medios de Información Colectiva en México", *Estudios Políticos*, Vol.11., No.6, abril-junio de 1978, (FCPyS, UNAM, México), p. 12; CAMCOMEX,- "Echos of the Powell Memorandum", *Noticias*, marzo/abril de 1976 (CAMCOMEX, México) p. 2. Para un estudio general de los programas, premios, proyectos, etc., véase: *Mex-Am Review*, ediciones mensuales de entre 1972 y 1977. También, véase los archivos de las empresas privadas afiliadas a la CAMCOMEX. Algunas de estas empresas tienen archivado las invitaciones, publicaciones, circulares y boletines, etc., de la CAMCOMEX. En 1977, tuve acceso al archivo de una empresa transnacional en México, los materiales de la cual complementaron nuestra investigación de fuentes directas de la CAMCOMEX y las entrevistas personales.

<sup>87</sup> Un ejemplo de esta clase de material didáctico es el juego, "Get Smart Cards" ("Póngase lista") que forma parte de la serie del Stanford Research Institute sobre el impacto de la inversión extranjera en la economía mexicana. Véase: Carta fechada enero de 1977, enviada a los miembros de la CAMCOMEX, firmada por Vincent Curcio, Jr., Presidente de la Junta Directiva, CAMCOMEX.

<sup>88</sup> *Mex-Am Review*, *op. cit.*, mayo, 1977, pgs.5-7. Osborne también está auspiciado en parte al menos, por la CAMCOMEX. Respecto a su participación en la UNAM, véase además, UNAM, "El Programa de Doctorado en Administración en la Facultad de Contaduría y Administración", *Gaceta*, Vol.11, No.20, 9 de marzo de 1978 (UNAM, México) p. 6.

<sup>89</sup> Mis estudios de post-grado sobre la epistemología, mi enseñanza de la materia, "Introducción a la Epistemología" (1976-1981) (nivel universitario, ENEP, Acatlán UNAM) y mi colaboración en la publicación *Antología para la Introducción a la Epistemología* (ENEP, Acatlán, UNAM,1977,1978) me han conducido a rechazar dicha separación. Desafortunadamente, la bibliografía que apoya mi punto de vista es demasiado extensa para incluirse aquí; sin embargo, se sugiere como lectura mínima: Sánchez Vázquez, Adolfo, "La Ideología de la neutralidad ideológica en las Ciencias Sociales", en *Historia y Sociedad*, No.7, (Juan Pablos, Mexico, 1975);Limoeiro Cardoso, Miriam, *La Construcción de los*

conocimientos, (Editorial Era, México, 1977); Schaff, Adam, *Ensayos sobre la Filosofía del Lenguaje* (Editorial Ariel, Barcelona, 1968.)

<sup>90</sup> *Mex-Am Review*, mayo de 1977, p. 7.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Véase: *Mex-Am Review*, *op. cit.*, abril de 1976, pgs.6-14. También he revisado publicaciones internas y circulares de algunas ETs en México y he sostenido entrevistas con ejecutivos de estas corporaciones para discutir sus programas para empleados. Las entrevistas se efectuaron en 1973, 1977 y 1978 en la ciudad de México con ejecutivos de cuatro diferentes empresas. Véase, también, Gambrill, Mónica-Claire, *Estudio Exploratorio Sobre Empresas Neo-Capitalistas e Ideología Sindical*, Tesis de Maestría (Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México, 1975), No publicado.

<sup>93</sup> El programa de la Ford Motor Co., que habrá de analizarse brevemente en este trabajo fue considerado por la CAMCOMEX de gran utilidad; tal es así que ha sido ratificado para usarse como "artículo de exportación". Por ejemplo, la CAMCO de los Estados Unidos adoptó el programa en su totalidad como un modelo para enviar a sus afiliadas en el extranjero. Entre los países a donde se ha enviado copias se encuentran Uruguay y Hong Kong. Véase: *Mex-Am Review*, nov. de 1977, p. 41.

<sup>94</sup> *Mex-Am Review*, abril de 1976, p. 8.

<sup>95</sup> *Ibid.* (subrayado de la autora).

<sup>96</sup> *Ibid.*, pgs.10-11. (subrayado de la autora).

<sup>97</sup> Entrevistas personales con un ejecutivo de la Ford Motor Co., julio 1973 y sept. 1978.

<sup>98</sup> Ford de México, *Apuntes para una historia de la industria automotriz* (Ford Motor Company, S.A., México 1973), p. 49; *Mex-Am Review*, abril de 1976, p. 6. Por cierto, la Ford no compra ni el terreno ni los materiales escolares; tampoco paga el sueldo a los maestros ni el costo del mantenimiento de los edificios.

<sup>99</sup> Ford de México, *Apuntes, op.cit.*, p. 49; *Mex-Am Review*, marzo de 1978, pgs. 15 y17. Para información sobre otros programas en las áreas rurales, véase: "El proyecto de la Cía. Ralston-Purina", en *Mex-Am Review, Ibid.*, pgs.17-19. El Vice-presidente de esta compañía en México decía: "El contacto directo con el sistema de la libre empresa al nivel de la granja familiar ha servido para abrir los ojos y para cambiar actitud-

des entre la juventud (de los países en donde existen plantas) tanto hacia la compañía Purina como hacia los Estados Unidos". *Ibid.*, p. 19.

<sup>100</sup> Baird, McCaugham, "The Golden Ghetto", *op.cit.* pgs.14-15.

<sup>101</sup> Los ejemplos son demasiado frecuentes para enumerarlos por separado; por lo tanto, véase: *Mex-Am Review*, publicada mensualmente, 1970-1978.

<sup>102</sup> Entre los múltiples ejemplos de las reuniones entre los funcionarios de la CAMCOMEX de México y el gobierno mexicano, véase: *Mex-Am Review*, el 7 de nov. de 1977. p. 49, en donde George Blake, presidente de la CAMCOMEX en 1973, decía: "Los recuerdos que destacan en mi memoria incluyen ciertamente las diversas reuniones con el Presidente Echeverría, las reuniones con los distintos Secretarios de Hacienda, incluyendo quien es, en la actualidad, el Presidente López Portillo". Para el caso de 1977, véase: *Hearings....*, pgs.63-64.

<sup>103</sup> Consejo Coordinador Empresarial (CCE) (un folleto de 8 páginas publicado por el CCE en México, D.F., circa 1976), pgs.1-6; CONCAMIN, Conferación de Cámaras Industriales, vol.28., No.685, oct. de 1977 (Depto. de Comunicaciones de la Confederación de Cámaras Industriales, México D.F.) p. 59. (Subrayado por la autora).

<sup>104</sup> Cabe notar que los funcionarios de la CAMCOMEX, a menudo se vuelven funcionarios de las asociaciones patronales mexicanas, creando en esta manera, vínculos directos para la formulación de políticas. El caso de Alberto Escobedo, quien siendo Gerente General de la CAMCOMEX durante varios años, dejó este puesto en 1973 para asumir aquel de director general de la COPARMEX, es solo un ejemplo. Véase: *Mex-Am Review*, sept. de 1973, p. 52. Nótese que de los 2,236 afiliados de la CAMCOMEX en 1976, más de la mitad eran empresas mexicanas.

<sup>105</sup> Las ETs ejercen su control sobre la televisión mexicana a través del patrocinio y contenido de los programas. En esta manera, divulgan la ideología del sistema capitalista, la misma que redundo en la multiplicación de sus ganancias y en la reproducción del sistema mismo. En México estas empresas vinculadas a la gran burguesía mexicana, con quien forman un monopolio sobre este medio de información. Véase: González Pedrero, Enrique, y otros, "El Caso de México", *El Estado y la Televisión*, en *Nueva Política*, Vol.1, No.3, julio sept. 1976 (Nueva Política, México) pgs.181-266.

<sup>106</sup> Para ejemplos de los análisis críticos hechos por funcionarios del gobierno mexicano sobre la televisión y la radio, véase: *Excelsior*, 29 de junio de 1972, pgs.1,5,7, "Moya: La radio y la T.V. no han asumido su responsabilidad": (Moya era Secretario del Interior en ese momento); *Ex-*

*celsior*, 28 de junio de 1972, pgs.1,10,14, "Deforma la educación las series de radio y T.V.: Méndez Docurro: (Secretario de Comunicaciones y Transporte). También, durante el mismo año, *Excelsior*, publicó varios comentarios hecho por el Lic. Bravo Ahuja, Secretario de Educación Pública. Uno de sus artículos ("Apoyo B. Ahuja a Moya Docurre en lo dicho de T.V.") apareció en *Excelsior* el 30 de junio de 1972, en las pgs.1 y 15.

<sup>107</sup> Cuando el gobierno de Echeverría fue seriamente criticado en ese periódico, el personal editorial responsable de la orientación ideológica del mismo durante el período entre 1970 y 1976, fue obligado a renunciar. Véase: De la Pena, Sergio, "Un sexenio de lucha de clases en México", en *Historia y Sociedad*, No.10, (Juan Pablos, México, 1976) p. 44; Lenero, Vicente, "El atentado contra *Excelsior*", (de 16 páginas, que circuló libremente) s.f.s.ed.; *idem*, "Lo que ha ocurrido en *Excelsior* desde el 8 de junio de 1976", en *Proceso* No.53, 7 de nov. de 1977 (México); Riding, Alan, "Mexican Editor Ousted by Rebels", *New York Times* (NYT), 9 de julio de 1977; *idem*, "Paper in Mexico Ends Liberal Tone", *NYT*, 22 de agosto de 1977, p. 8; *idem*, "Mexican Editor plans Comeback", *NYT*, 10 de julio de 1977, p. 6; *idem*, "Liberal Editor in Mexico Begins new magazine and criticizes President despite pressure from Government", *NYT*, 7 de nov. de 1976, p. 11; Castillo, Heberto, "La Batalla de *Excelsior*--Lucha por la libertad", *Excelsior*, 8 de julio de 1976, p. 7; Fernandez Christieb, Fátima. "Un punto de vista: la prensa mexicana y en relación con el gobierno", sección cultural, *Sábado*, del *Uno más Uno* (México) 17 de feb. de 1977, p. 10.

<sup>108</sup> Tuve acceso a un total de siete cartas, cada una de 3 páginas, que aparentemente fueron todas las que habían sido enviadas a las empresas por motivo de este campaña. Las cartas se enviaron entre feb. y sept. de 1972. Una vez que los anuncios a *Excelsior* fueron suspendidos "en masa", se desistió de enviarlas. También, me fueron entregados por un hombre de negocios 19 folletos y un libro de 158 páginas que aparentemente formaron parte de la campaña llevada a cabo por medio de materiales impresos. Acerca de la campaña en la televisión y la radio obtuve la información principalmente de entrevistas personales con un editor de *Excelsior* en 1973, con dos previos editores del mismo periódico, en 1977 y 1978, así como con una entrevista personal con un prominente personaje de la televisión mexicana quien ha dirigido varios programas por semana durante muchos años.

<sup>109</sup> Esto fue obvio por las publicaciones llamadas *Las Malévolas Noticias de "Excelsior"* que formaban parte de la campaña. Véase: Franco Guerrero, José Luis, *Las Malévolas Noticias de "Excelsior"*, con fechas de: 28 de oct. de 1976, p. 16; 12 de nov. de 1972, pgs.2-3; 27 de nov. de 1972, p. 11; 16 de dic. de 1972, p. 8; 25 de dic. de 1972, p. 4. (Sin casa editorial o lugar) Colección privada de un hombre de negocios quien las había recibido.

<sup>110</sup> Cartas fechadas: 1 de feb. de 1972; 23 de feb. de 1972; 16 de mayo de 1972; 7 de julio de 1972; 16 de junio de 1972; 13 de sept. de 1972 y 5 de sept. de 1972.

<sup>111</sup> Carta fechada, 1 de feb. de 1972. (traducción de la autora).

<sup>112</sup> Entrevista con uno de los editores de *Excelsior* en julio 1973; la carta del 5 de sept. de 1972 afirmó abiertamente que algunas de las empresas ya habían suspendido sus anuncios. Entre las empresas que fueron mencionadas se incluyeron a Sears Roebuck, Viana y Cía., París Londres, El Palacio de Hierro, el Puerto de Liverpool, Hnos. Vázquez, Salinas y Rocha. Cabe mencionar que algunos bancos y compañías automovilistas también suspendieron sus anuncios.

<sup>113</sup> Esta información está basado en mis propias lecturas de *Excelsior* durante agosto de 1972 a junio de 1973, y en una entrevista con uno de los editores de *Excelsior* en julio de 1973.

<sup>114</sup> Entrevista con uno de los editores de *Excelsior* en julio de 1973. Véase, también, Franco Guerrero, *Las Malévolas noticias de "Excelsior"*, 25 de dic. de 1973, pgs.2-4, en donde se refiere a la pérdida, pero sin dar las cifras exactas.

<sup>115</sup> Entrevistas personales con uno de los editores de *Excelsior*, en julio de 1973 y agosto de 1977 (cuando ya había sido expulsado del periódico).

<sup>116</sup> *Excelsior*, 14 de sept. de 1972, p. 20.

<sup>117</sup> La carta fechada el 5 de sept. de 1972. Colección privada.

<sup>118</sup> Entrevista en México,D.F., junio de 1973 y oct. de 1977, con un alto ejecutivo de una de las ETs disidentes. Este ejecutivo mexicano sostenía que evidentemente *Excelsior* no era un periódico marxista y que era, en realidad, uno de los periódicos más importantes en México así como una de las mejores fuentes para la publicidad.

<sup>119</sup> Entrevista personal con un ejecutivo de una de las empresas indecisas, México,D.F., sept. de 1977. Según el entrevistado, el Sr. Loretta instó a ciertos ejecutivos de esa empresa a que suspendieran los anuncios de su compañía apegando, en esta manera, a la campaña. Loretta argumentaba que el *Excelsior* era un periódico comunista.

<sup>120</sup> Es interesante que aun intelectuales mexicanos cuya ideología era solo "liberal" (es decir, progresista, no socialista) como había sido el caso de Daniel Cosío Villegas, fueran atacados severamente durante la campaña general contra *Excelsior*. Respecto a Cosío Villegas, en 1974, un libro entero fue dedicado a criticarlo, el mismo que fue profusamente en-



viado por correo a distintas empresas privadas en 1974. Véase: Ibarra, Leoncio, *Danny, El sobrino del Tío Sam (Bioopsia de un Cínico)* (sin editorial, México, 1974).

<sup>121</sup> Entrevistas en 1973 y 1977 con un editor de *Excelsior* y con un comentarista de la televisión mexicana en julio de 1973.

<sup>122</sup> Entrevista personal con el comentarista de la T.V mexicana, julio de 1973.

<sup>123</sup> Información obtenida de un editor de *Excelsior* (1973 y 1977) y de un comentarista de televisión en julio de 1973. Véase además, Zavala, Echeverría, Juan, "Sobre el asalto a *Excelsior*", *Estudios Políticos*, Vol.11, No.6, julio-sept. 1976, (FCPyS, UNAM, México) pgs.123-126; Marcos, Patricio, "Un golpe de mano televisivo", *Estudios Políticos*, *Ibid.*, abril/julio de 1976, pgs.105-109.

<sup>124</sup> La gran mayoría de los patrocinadores de programas en la televisión mexicana son corporaciones extranjeras las cuales, a través de su control económico ejercen control sobre el contenido y los anuncios. Para un estudio sobre esta problemática en general, y del caso mexicano, véase: Mattelart, Armand, *La cultura como empresa multinacional*, 2a edición (Editorial Era, México, 1976), sobre todo, p. 68. Llevé a cabo un estudio empírico sobre los anuncios transmitidos por la radio y la televisión mexicanas durante el mes de agosto de 1973, comprobando concretamente el control de las ETs sobre la publicidad en estos medios.

<sup>125</sup> Entre los estudios que se tratan de los efectos psicológicos de la televisión, y por lo tanto, en la formación de la ideología, véase: Adorno, T. y otros, *El estado y la televisión*, *op.cit.*; Mattelart, *op.cit.*; Silva, Ludovico, *Teoría y práctica de la ideología*, (Editorial Nuestro Tiempo, S.A., México, 1974); Martínez, Jesús Manuel, "Para entender los medios: medios de comunicación y relaciones sociales", en Echeverría, R. y otros, *Ideología y medios de comunicación*, (Amorruto Editores, Buenos Aires, 1973).

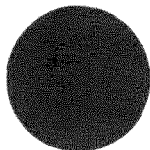
<sup>126</sup> "Intervencionismo, las propuestas de diputados de EU: JLP", en *Excelsior*, 6 de oct. de 1982, p. 1.

---

---

## LA DECONSTRUCCION DE LIMA

Guido A. Podestá  
*University of Wisconsin, Madison*



Por muchos años, la chicha fue tan sólo una bebida alcohólica, hecha de maíz y fácil de encontrar en la región andina. Sin embargo, en los últimos años también sirve para nombrar un nuevo baile. Baile muy popular y que se describe como una combinación de cumbia, huayno y algo más. Esa ambigua descripción da testimonio de la novedad del fenómeno, ambigüedad que se explica porque no se sabe a ciencia cierta si avanza desde códigos conocidos, desconocidos o inexistentes.

Casi coincidiendo con el surgimiento de la chicha, se inauguró en Lima, en 1980, un centro comercial, que se hizo conocido mediante un aviso comercial muy poco cortés, pero que no ocasionó mayores protestas. Su texto era el siguiente: Cuando el centro de Lima perdió su prestigio el público se trasladó a Miraflores y ahora está en *Camino Real*.

Como todo buen anuncio comercial, el de *Camino Real* no fue una invención, sino que fue una ingeniosa transformación que recogía expectativas. Como diría Ernesto Laclau, articulaba una interpelación fácil de encontrar en la vida cotidiana<sup>1</sup>. Por eso no se protestó contra el anuncio: ¿Quién podía estar a favor del "desorden" y de la basura?

No se estimó así la importancia cultural del anuncio y mucho menos se apreció como éste estaba articulado ideológicamente, mediante códigos que se conmutan<sup>2</sup>. En este trabajo se tratará de explicar ese anuncio y como se vera en su momento, la aparición casi simultanea de este centro

comercial y de la chicha, no ha sido un hecho fortuito. Ese anuncio es una suerte de interpretante cultural de toda una sociedad, pero a partir de un espacio muy limitado al interior de la misma: Lima. Y aunque no se lo espere, las conclusiones serán pertinentes incluso para entender el estado actual del Indigenismo y su status como expresión cultural nacional, después de lo planteado por Jose Carlos Mariátegui en sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*<sup>3</sup>.

La presencia del escribano en el llamado descubrimiento de América y en la fundación de las ciudades hispanoamericanas, se debía a la necesidad de protocolizar. El nuevo territorio quedaba incorporado cuando, gracias a la escritura, pasaba a formar parte del protocolo. En esas condiciones, el protocolo poco o nada tenía que ver con la diplomacia, su uso más inmediato tenía que ver con el autorizar (de acuerdo a un discurso pre-establecido) y con el custodiar (la mantención de ese discurso)<sup>4</sup>. Más que custodiar el territorio, custodiaba el protocolo. Recuérdese que en la sociedad colonial predominaba el código sobre la jurisprudencia.

Si la presencia del escribano no era indispensable en una batalla, sí lo era en la fundación de las ciudades. Lo opuesto ocurría con el cronista, prescindible en la fundación de las ciudades pero imprescindible en una batalla, más allá de su presencia física. Aunque hubiese crónicas de la fundación de las ciudades, no cabe duda de que la ciudad era el espacio del escribano.

Esa división intelectual del trabajo y esa jerarquía, se debía a la función que la escribanía y la crónica desempeñaban, y también a la función de los eventos en los cuales participaban el escribano y el cronista. A diferencia de la crónica, en la escribanía el orden era un código en extremo importante; nadie podía pedir orden en el transcurso de una batalla y el cronista le daba orden *post-factum*, retroactivamente, al narrar e interpretar los eventos. Por el contrario, la escritura del escribano estaba libre de contingencias, al ser su discurso *pre-factum*, era apriorístico y de acuerdo con el mismo, autorizaba y normaba la puesta de una piedra sobre otra. En este sentido, podría decirse

que no existía escritura pública que fuese coetánea a los eventos. Ese tipo de escritura era privada (se trataba, sobre todo, de cartas).

La presencia del escribano garantizaba, porque él era el encargado de protocolizar, de incorporar lo nuevo, la nueva ciudad, a un protocolo ya existente, en la medida de que lo nuevo no era tanto un invento sino la puesta en práctica de un discurso utópico. De esta manera, la primera ciudad se constituía en un *modelo*, mientras que las demás eran su reproducción, sus íconos, porque eran construidas a imagen y semejanza de la primera: Lima, en el caso del Virreynato de Nueva Castilla.

El poder del escribano era aún mayor si se toma en cuenta que las ciudades hispanoamericanas coloniales no fueron semejantes a las españolas. Las ciudades en Hispanoamérica tenían el orden que a las españolas les faltaba y por eso puede decirse que respondían a una utopía, utopía en la que la historia comenzaba con la fundación de la ciudad.

Los españoles se encontraron en la ventajosa posición de poner en práctica su imaginación, con un orden en el que aun el crecimiento estaba previsto. Y como clara evidencia de que se partía de la nada, de un estado natural, las ciudades no permitieron la presencia —a no ser circunstancial y perfectamente reglamentada— del *otro*, que en el caso de América Hispana fue el indio y el negro<sup>5</sup>.

No todas las ciudades tuvieron esas características, pero sí las que han sido llamadas *ciudades de descanso*, por el historiador Jorge Basadre, para diferenciarlas de otras que serían *fronterizas* o *intermedias*<sup>6</sup>. Descanso y poder fueron códigos inseparables y Lima fue, como se ha dicho, la primera puesta a prueba de ese tipo de ciudad que también ha sido llamada *barroca* por Angel Rama<sup>7</sup>. En este sentido, puede decirse que Lima fue un *modelo*, mejor dicho, su función fue la de servir de *modelo*, de acuerdo con los códigos establecidos por el discurso utópico que la precedió.

Lima fue también una de esas ciudades que han sido llamadas equivocadamente "dameros", debido a que fue diseñada de acuerdo a una serie de figuras geométricas que se asemejan a un tablero de damas. Es equívoca la deno-

minación porque mientras que en las Damas no hay centro (o, mejor dicho, el centro lo constituyen dos vértices) en las ciudades coloniales sí lo hubo y ocupaba un cuadrado entero que se ocupaba, sobre todo, cuando se realizaban ceremonias públicas tales como los *Te Deum*. Ese espacio era la Plaza de Armas.

Pero hay otra diferencia que es aún más importante: mientras que en las Damas todas las fichas son iguales —por lo menos hasta que una dama se convierte en reina— en esas ciudades los habitantes no lo eran, ni siquiera transitoriamente. Esas ciudades, sobre todo con la distribución del espacio, ilustraban y marcaban con claridad una sociedad de castas muy jerarquizada, en la que el poder era menor cuanto mayor era la distancia que había entre el lugar de residencia y la Plaza de Armas, hasta desaparecer completamente en los extramuros —a veces naturales (en el caso de Lima era el Río Rímac)— de la ciudad. Dentro de la ciudad vivían desde el Virrey hasta los artesanos, pasando por toda suerte de burócratas, sacerdotes y militares, pero solamente españoles<sup>8</sup>.

Por eso es interesante resaltar, en Lima, la diferencia o frontera que había entre la ciudad y el barrio del Cercado. Aquel barrio no era parte de la ciudad y estaba, por así decirlo, en sus extramuros. En ese barrio podían habitar campesinos, siervos y hasta españoles que habían incurrido en actos criminales. Racialmente hablando, ese barrio estaba habitado por negros e indios; económicamente, los indios trabajaban la tierra produciendo lo que más tarde vendría a llamarse "pan llevar" (es decir, los alimentos que se llevarían los españoles que vivían en la ciudad) y los negros prestaban toda clase de servicios en las casas de los españoles. De esta manera, los espacios estaban claramente delimitados y los reglamentos le prohibían a los españoles cruzar el río sin pasaporte y a los indios y negros, transitar sin la compañía de españoles, especialmente durante la noche.

Los negros e indios, al margen del debate habido entre españoles sobre si eran o no seres humanos, no eran considerados ciudadanos y como se comprueba en el caso de la distribución del espacio (dentro y fuera de la ciudad), esos

eran dos asuntos que eran tratados de manera muy diferente por la autoridad y por el protocolo. Sólo los españoles podían ser ciudadanos en tanto residiesen dentro del perímetro de la ciudad. El resguardo de ese orden contaba con una serie de defensas que tenían en la distribución del espacio —con su organización casi geométrica— un sólido código de apoyo. Otra valiosa defensa consistía en que ciudades como Lima tenían un carácter clerical: eran ciudades donde casi la mitad de sus habitantes eran clérigos, donde gran parte de las construcciones (no solamente iglesias y conventos) eran propiedad de la Iglesia y en donde los principales entretenimientos —si no todos— tenían propósitos religiosos.

En definitiva, mediante reglamentos y ordenanzas se resguardó una utopía que aspiró a ser eterna, pero que también aspiró al crecimiento y al desarrollo secular. Un código importante de esa utopía era la oposición entre civilización y barbarie, según los espacios que cada cual ocupaba. Los habitantes del barrio del Cercado y del campo eran los no urbanizados (los que no sabían siquiera comportarse con urbanidad, en las ciudades), los que trabajaban con sus manos, los que no hablaban castellano o lo hablaban con el acento propio de lenguas nativas, los que no escribían, los que no tomaban parte en el funcionamiento político de las instituciones y por tanto del poder. De ese tipo de gente había que esperar lo inesperado, la improvisación, el deseo, la espontaneidad y el desdén por la escritura. Precisamente porque no aceptaban el protocolo tenían que vivir fuera de la ciudad, de lo contrario la desordenarían. Impedir esto era una de las responsabilidades más importantes del escribano.

Por tanto, se podía prescindir de la escribanía y del escribano en el Cercado o en el campo, pero no en la ciudad, porque él hacía de un discurso utópico preexistente una realidad, transformando así una filosofía de la historia en *praxis*. El escribano cuidaba de que la ciudad, ese tipo de ciudad en particular, se fundase donde no hubiese presencia del *otro* y , así mismo, custodiaba su crecimiento gracias a no permitir que el *otro* se incorporase a la ciudad<sup>9</sup>.

Quien visitase Lima en 1984 tendría mucha dificultad en encontrar el "damero" y no precisamente porque se hayan derrumbado pocos edificios coloniales en el centro de Lima. Recientemente, un periodista decía lo siguiente: "Lima ha perdido su centro. Como resultado de un sistema de decisiones (o indecisiones) la capital ha terminado reflejando el archipiélago que es ahora el Perú. La vieja identidad aristocrática ha dejado un vacío que no ha sido ocupado."<sup>10</sup> Pese a que se suele pensar que es un fenómeno reciente, parece no saberse con claridad cuando comenzó la pérdida de la "vieja identidad aristocrática", pero ésta parece remontarse a la misma independencia, en 1821, y a la introducción de novedades urbanísticas tales como el *boulevard* francés, de las cuales el Paseo Colón es un claro ejemplo. Por otro lado, al terminar la colonia las fronteras se relajaron y los límites entre la ciudad y el Cercado, más que entre la ciudad y el campo, comenzaron a debilitarse, no tanto por la falta de reglamentos sino por las guerras civiles y por momentos de apogeo económico, como el llamado "período del guano."<sup>11</sup>

Ese orden —más que identidad— aristocrático, tuvo en sus orígenes cambios de tipo político, porque con la independencia se trató de hacer que las ciudades fuesen más latinoamericanas y menos hispanoamericanas. Es decir, se trató de reproducir iconográficamente lo que según las convenciones sociales de la época eran los diseños y monumentos representativos de las ciudades europeas, particularmente las francesas. Téngase igualmente presente que para muchos independentistas, Europa terminaba en los Pirineos.

Con ello se abandonó la utopía colonial que partió de la nada, de la creada ausencia del *otro*, porque fueron los mismos habitantes de las ciudades —los llamados *criollos* o *españoles americanos*— los que promovieron la independencia. Pese a que ya no era posible partir de la nada, porque hubiese traído consigo la negación de ellos mismos, intentaron infructuosamente desentenderse de lo indígena y español, y optaron por transformar lo ya existente, afrancesando lo que se podía y lo que no: terrenos

sin construir, monumentos, plazas, edificios destruidos por los terremotos o por las guerras.

Al mismo tiempo que los intelectuales criollos afrancesaban el centro de Lima, los terrenos llamados baldíos —porque no tenían valor de uso en aquel momento— fueron apropiados por gente que había estado habitando el Cercado; con esta cercana migración se colocaron más cerca del centro de la ciudad y definitivamente dentro de la ciudad.

Por lo menos en sus inicios, durante el siglo XIX, ése fue un movimiento migratorio que no se dirigió del campo a la ciudad, sino que fue mas bien intra-urbano, porque se trataba de ir del Cercado hacia el centro, convirtiéndose en ciudadanos casi imperceptiblemente, por el espacio que pasaron a ocupar y no tanto por sus derechos políticos. Lo que ocurrió en Lima ocurrió también en otras ciudades, pero dada la pequeña población de las ciudades durante el siglo pasado, el movimiento urbano fue significativo cualitativa y no tanto cuantitativamente, porque sin convertirse en la mayoría de la población urbana, comenzaron a erosionar la identidad, de por sí débil, del criollismo<sup>12</sup>. Hasta entonces, se trató de un movimiento urbano en el que gracias al espacio disponible se introdujeron, por una parte, formas urbanas francesas, mientras que los pobres, por otra parte, rompieron el cerco y con ello el orden, fundando los *ghettos* al interior de las ciudades.

Muy diferentes fueron los cambios que ocurrieron en Lima durante el siglo XX y especialmente desde 1919, con el gobierno de Augusto B. Leguía. Atraídos no sólo por las oportunidades de trabajo sino también por los discursos optimistas de la época, los campesinos se convirtieron en desocupados para marchar hacia las ciudades, principalmente a Lima. Discursos que identificaron ciudad con civilización y campo con barbarie. Basta recordar la influencia de Sarmiento en toda América del Sur<sup>13</sup>. El solo hecho de emigrar hacia la ciudad civilizaba y el indio, en la ciudad, ya no era más *indio* sino *cholo*<sup>14</sup>.

De esa manera se progresaba socialmente: culturalmente hablando, en aquella época, el capitalista quería ser aristócrata en los "modales", mientras que el aristócrata



quería tener el poder económico del capitalista y ninguno de los dos quería ser más criollo, si alguna vez lo había querido ser. Lo opuesto ocurría con el que era o había sido habitante del Cercado, ellos sí querían ser llamados criollos, mientras que el indio llegado a la ciudad quería ser *cholo* aunque no le gustase ser llamado de esa manera y en el mejor de los casos quería ser también criollo. Es pues una época con mucha movilidad social y en donde las connotaciones pierden casi toda su estabilidad.

El aristócrata seguirá habitando el centro de Lima, mientras que el capitalista construirá sus efímeros suburbios: San Isidro y Miraflores (reconstruido tras la Guerra del Pacífico<sup>15</sup>). El movimiento desde el Cercado hacia lugares más próximos al centro de Lima continuará. Pero con las primeras oleadas migratorias masivas, comenzarán a aparecer también suburbios de pobres, formando un cinturón que terminó cercado el centro de la ciudad y los suburbios construidos a imitación de los suburbios de Estados Unidos. Este proceso transformará los suburbios de personas adineradas en "barrios residenciales," mientras que los suburbios de trabajadores y gente pobre pasarán a ser llamados "barriadas."<sup>16</sup>

Desde 1945 las migraciones fueron aún más masivas, haciendo crecer la población de Lima doce veces entre 1945 y 1980. Movimiento migratorio muy parecido al que realizaron los afroamericanos en Estados Unidos, durante la depresión de los años 30, desde las plantaciones hacia los *ghettos*.

Quienes participaron en esas migraciones y quienes las mandaron reprimir, dieron paso a una nueva contradicción. Quienes a principio de siglo habían sido casi invitados y hasta forzados a emigrar rumbo a las ciudades, pasaron a ser llamados *invasores*, mientras que los propietarios (entre ellos el Estado) de los terrenos baldíos que esos migrantes pasaron a ocupar, comenzaron a sentirse invadidos. Invasores e invadidos inauguraron, desde entonces, una nueva dialéctica del amo y del esclavo, donde el esclavo se alejaba de los modos de producción tradicionales y se convertía en un pionero que no se ajustaba a los

códigos existentes y que, por consiguiente, era asociado con el desorden.

Resaltaba así una interesante novedad: mientras que poder y ciudadanía estuvieron totalmente confundidos durante la colonia, en la segunda mitad del siglo XX ese orden había sido trastocado. Hasta entonces el ser "limeño" y el ser criollo habían sido códigos intercambiables. Luego de 1950, eran ciudadanos quienes antes no habrían podido serlo —por no participar del poder, por no hablar castellano, por no saber escribir— e incluso la propia significación de lo que era y lo que no era *criollismo* se tornaba confusa: comenzaban a ser reconocidos como criollos quienes no tenían nada o muy poco de españoles americanos y querían pasar a ser criollos los que habían pasado a ser *cholos*, mientras que los descendientes de los criollos, en medio de tanta confusión, ya no querían más ser llamados de esa manera.

Este movimiento también se expresa en el espacio: el centro de Lima ha sido completamente o casi completamente abandonado por la aristocracia terrateniente, seriamente debilitada durante el gobierno de Velasco, que se ha trasladado a San Isidro o Las Casuarinas. Mientras que las casonas que esas familias abandonaron, en algunos casos han sido derrumbadas, en otros remodeladas, y en otros se han convertido en tugurios o conventillos de los nuevos limeños.

La década de los 70 es una década en la que se hacen evidentes algunos cambios en la distribución del poder porque ya no será posible hablar de los "dueños del Perú" como un reducido grupo de familias, y porque hacia fines de la década disminuirá la valoración de la naturaleza ya que se pondrá nuevamente el acento en el consumo de bienes importados, luego de haberse pasado un corto período de protección de la industria nacional, con el gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975).

Desde entonces la *bourgeoisie* emprendió las siguientes alternativas: apropiarse de terrenos de cultivo y reconstruir su propio espacio. Ejemplo de una combinación de ambos fue lo ocurrido en San Borja, mientras que Camino Real fue un típico caso de reconstrucción, que es también

una manera de reconstituirse (y reagruparse) a sí misma como clase social.

Todos estos cambios han puesto en evidencia una redistribución de los espacios, tanto en el centro de Lima como en toda la ciudad. El aparato administrativo del estado, la sede del gobierno, sigue estando en el centro de Lima, pero a diferencia de lo que ocurrió durante la colonia y buena parte de la llamada República, el gobierno ya no se encuentra rodeado físicamente por las clases sociales a las que representa. Esas clases ya ni siquiera se entretienen en el centro de Lima. Esas clases se han replegado a ciertas zonas de la ciudad tanto para vivir como para entretenerse y esas zonas no están ni en el centro de la ciudad ni tampoco en los suburbios. Están esparcidas entre el centro de Lima y los suburbios. Mientras que en el centro de Lima ahora habitan algunos "invasores" y se entretiene una mayoría de ellos.

El movimiento migratorio hacia Lima, del que se ha venido hablando, ha sido un movimiento distópico. Distópico tanto por sus resultados —ha puesto en crisis el orden que propuso la aristocracia terrateniente y asimismo los intentos reformistas por reorientar y reordenar la ciudad— como por su propia transformación (al interior de la población indígena urbana las relaciones de parentesco se ampliarán). Podría decirse que al urbanizarse esa masa de ex-campesinos, tornó inoperante, a un mismo tiempo, oligarquía, milenarismo y populismo.

Al populismo porque éste no supo cómo integrarlos oficialmente a las estadísticas y no supo, tampoco, o no se decidió a convertir en "formal" la llamada economía "informal" que se encontraba en constante crecimiento. Al mismo tiempo, esas migraciones plantearon una dirección que se opuso radicalmente al milenarismo, que como movimiento popular era sólo posible en el campo. Opusieron al milenarismo, un pionero diferente al norteamericano y diferente, por tanto, al propuesto por los liberales latinoamericanos durante el siglo XIX. El pionero norteamericano iba en busca de tierras y despojaba a los indios de ellas, mientras que en el caso de este pionero nativo y moderno se buscaba únicamente trabajo y vivienda. Pero

cuando se habla de trabajo, en este caso particular, no se está hablando del trabajo concebido por un abogado especializado en derecho constitucional o tributario. El campesino que emigra, sobre todo aquél que lo hace después de 1940, sabe que ese tipo de trabajo "legal" es escaso o no existe y se opone, al mismo tiempo, a convertirse en parte del ejército industrial de reserva. Por eso, sin optar por convertirse masivamente en lumpem-proletariado, crea una economía que no es ni legal ni criminal y que se adecúa a sus propios intereses así como a los de la burguesía nacional. Se trata de una economía que opera públicamente, pero que se administra clandestinamente, por oposición a la otra que es legal y privada, con el paradójico resultado de que esta economía clandestina le ofrece al migrante la estabilidad laboral y el trabajo que no le garantiza el estado.

Son, pues, campesinos pobres, que han dejado de ser campesinos sin haber dejado de ser pobres, los que deciden emigrar del campo hacia la ciudad. Sin embargo, no sería apropiado decir que siguen siendo pobres si es que no se especifica que dentro de la pobreza, progresan y son menos pobres.

En cuanto a la economía clandestina creada por esos inmigrantes —economía a veces llamada *informal* para no reconocerla como ilegal— ésta tiene las siguientes características: es una economía que funciona sin ningún tipo de protección gubernamental y en la que trabajan, según Claudia Rosett, "two out of every three urban Peruvian workers." Como lo señala la misma autora, "Most of these workers are Indians, poor newcomers to the cities who lack the connections and funds to cut through the red tape required to set up a legal business in Peru. Instead, they go into business outside the law. Their efforts account for 90 percent of the clothing business in Lima, 75 percent of the furniture business, 60 percent of construction, and 95 percent of public transportation."<sup>17</sup>

Lo importante del caso estriba en que se trata de un mercado interno capitalista, circunscrito a determinadas industrias, a veces tanto en la comercialización como en la producción de los mismos bienes. Es una economía basada

en pequeños propietarios, cuyas propiedades no son reconocidas por la ley. Es también un mercado creado en acuerdo con sectores de la burguesía nacional no monopólica y con artesanos que producen textiles, plásticos, cueros, muebles, materiales impresos, y que, especialmente durante el último gobierno de Belaunde (1980-1985), han perdido subsidios que antes proporcionaba el estado.

Aún más importante es resaltar que este encuentro ha producido acuerdos que son llamados "informales" pero que en realidad no lo son, como acertadamente lo sostiene Rosett:

The informal sector has its own legal code, which is sufficiently powerful and efficient to enable businessmen to enforce deals that would be impossible to enforce in government courts. Keen competition makes it essential that businessmen uphold their contracts to preserve their reputations. Even off-duty judges hired to arbitrate disputes don't take bribes —if word got around that they were dishonest, they wouldn't be hired.<sup>18</sup>

Es evidente que acuerdos de este tipo nada tienen de informales. Los acuerdos se basan en una tradición oral que no se quiere reconocer. La escritura, para los indios peruanos, así como para los indios en Estados Unidos, no es algo del todo sagrado, lo sagrado está en la palabra y esa tradición se explica no tanto por la ausencia de una escritura quechwa, en el Perú, sino por la función que la escritura ha tenido en la historia colonial y republicana de las naciones latinoamericanas: la escritura ha sido un instrumento de desorden y despojo. Lo mismo ha ocurrido en Estados Unidos.

La razón de ser de esa economía no tan clandestina está, sobre todo, en esa función de la escritura. Por eso es que los inmigrantes han logrado imponer los acuerdos oralmente y los "capitalistas", sin renunciar para nada a sus modales ciudadanos, los han aceptado. Se trata, por tanto, de una economía que beneficia con su funcionamiento a los *cholos* (para quienes la escritura connota engaño) y a los industriales (que no pagan así impuestos y tienen, de esta

manera, acceso a un mercado no tradicional en el sentido capitalista, pero que se acerca al trueque aunque sin confundirse con éste). Ambos se benefician, también, porque hacen prescindible al escribano. Los industriales encuentran en esa economía, además, la liquidez que no encuentran en el sistema bancario, precisamente porque los llamados ambulantes o *street vendors*, tampoco confían en la escritura bancaria.

En junio de 1984, el Banco Continental auspició un ciclo de conferencias titulado *Lima: recuperación o destrucción*. El tremendismo del título es sugerente porque indica el propósito del poder financiero por recuperar. Para hacerlo se está buscando una suerte de re-fundación de Lima, fundación ésta en la cual el *otro* ya no puede darse por inexistente. Todo lo contrario, es precisamente la respuesta a la presencia del *otro* en un ámbito que no le pertenece: no sólo la ciudad sino, sobre todo, el centro de la ciudad. Se opta por recuperar el espacio perdido y el orden.

*Camino Real* ilustra también ese esfuerzo por recuperar, por fundar de nuevo la ciudad de Lima, ya no de acuerdo a un modelo utópico, ya no de acuerdo a un protocolo colonial, sino a un nuevo tipo de convención cuya puesta en práctica consiste en levantar construcciones icónicas cuyo modelo está en Estados Unidos; porque *Camino Real* es —según lo expresaron sus propietarios— la réplica de un mall de Florida<sup>19</sup>. Lo interesante del caso está en que mediante el nombre de ese centro comercial limeño se asocia un modelo moderno con el orden y la distribución de los espacios propio del protocolo colonial.

Mientras que el protocolo colonial fue utópico, la construcción de *Camino Real* es la respuesta, una de las posibles, la menos ambiciosa y la más tímida, a un movimiento distópico. En realidad, ese movimiento distópico es moderno, porque durante la colonia ni los indios ni la aristocracia incaica pusieron en duda la soberanía de los españoles sobre las ciudades. La aristocracia incaica apeló ante la corona española, sobre todo legalmente, para lograr una redistribución del poder, de tal manera que les permitiese recobrar su soberanía no sobre la ciudad sino sobre el campo, no sobre los españoles sino sobre los indios, bajo la

jurisdicción del imperio español. Por su parte, los campesinos optaron por el milenarismo masivamente y por eso sus enfrentamientos fueron mucho más radicales. Por el contrario, ahora se está cuestionando precisamente la soberanía de la ciudad y quienes promueven este proceso no son los indios aristócratas, completamente desaparecidos, sino la propia masa de "invasores." Ellos han logrado cercar no militar sino urbanísticamente la capital, se han apoderado de los lugares de entretenimiento (aunque creando nuevas formas de entretenimiento), se han apropiado también de cuanto espacio libre o abandonado era dejado por la retirada de la aristocracia terrateniente.

Mientras que hace cincuenta años, el centro de Lima era el parque de diversiones de los limeños, ahora lo es del llamado Cono Norte y Sur, que es un conjunto de barriadas o "pueblos jóvenes" en las que habita gran parte de la población de Lima.

Para hacer frente a este inesperado movimiento distópico, del que se ha venido hablando, las más importantes alternativas que los dueños del poder económico tienen, las más ambiciosas y optimistas, son el Parque de las Tradiciones de Lima o el Parque del Río. Ambos dirigidos a recuperar orden y poder.

En 1972 se elaboró el proyecto para la construcción del Parque de las Tradiciones de Lima que —al igual que en el caso del Parque del Río— tiene entre sus propósitos, posiblemente el menos altruista, que el centro de Lima deje de ser el lugar de entretenimiento de los "invasores." Para lograrlo, se proponen crear otros lugares de entretenimiento que serían construidos especialmente para que los usen los pobladores de las barriadas. De concretarse el proyecto y los objetivos del mismo, el centro de Lima quedaría a disposición de los urbanistas, que seguirían, probablemente, el ejemplo trazado por Georgetown en Washington D.C. o Society Hill en Philadelphia. Así podrían lograr la recuperación de Lima.

*Camino Real* responde también a ese propósito de recuperar. *Camino Real*, a diferencia del Parque del Río, es un proyecto que pretende lograr resultados a corto plazo y re-

presenta la táctica de quien acepta el aislamiento y contribuye a hacerlo permanente, mientras que el Parque del Río considera que el proceso es reversible y quiere hacer del aislamiento algo temporal y transitorio. *Camino Real* acepta como irreversible la distopía mientras que el Parque del Río la considera reversible. Sin embargo, ambos proyectos procuran recuperar el "prestigio" de Lima, mediante la recuperación del orden, y ambos comparten un mismo sentimiento: el de considerarse minoría, aunque sin haber perdido el poder político o económico.

Lo distintivo de *Camino Real* es que optando por el aislamiento ha construido su propia zona de seguridad, queriendo hacerla socialmente impermeable: construyendo tiendas sin puertas que den a la calle, una plaza de estacionamiento dentro del mismo edificio (para que sus clientes no corran el riesgo de perder sus autos) y contando con un cuerpo policial privado. Las paredes del centro comercial, por estas razones, son una suerte de muro, pero se trata de un muro construido dentro de la ciudad, en una sección muy delimitada de la misma. Así como cada propietario levanta muros para que protejan su residencia, los dueños de *Camino Real* se han visto en el deber de levantar muros semejantes, para proteger no tanto las residencias sino los lugares de entretenimiento y consumo de sus clientes<sup>20</sup>.

La importancia de *Camino Real* estriba en que propone un discurso cuyo interpretante podría ser el siguiente: durante la Colonia (siglos XVI hasta principios del XIX) y parte de la llamada República, Lima fue no solamente la capital sino un lugar apartado donde quienes dominaban política y económicamente, el Virreynato o el país, decidían, se divertían y consumían, al menos mientras no fueran a Europa o, más tarde, Estados Unidos. El Jirón de la Unión fue el lugar donde los dueños del Perú —para usar una expresión acuñada por el sociólogo Carlos Malpica— paseaban, compraban joyas en establecimientos como la Casa Welsh y se entretenían en clubes como el Club de la Unión y el Club Nacional. Sin embargo, a partir de 1919, y especialmente desde 1940, los habitantes del campo comenzaron a migrar en masa hacia las ciudades y



sobre todo hacia Lima. Llegaron así los *indios* que con el transcurso de los años, en apenas tres décadas, se han convertido en la mayoría urbana (marginal, se decía), creando un proceso llamado de *cholificación* por el sociólogo Julio Cotler. Fue precisamente en ese proceso que el centro de Lima —el Jirón de la Unión, la Plaza de Armas, la Plaza San Martín, el Parque Universitario, la Colmena— perdió su "prestigio." Es decir, su orden. Pero este proceso ha continuado y los llamados *cholos* no se conformaron con habitar las barriadas o pueblos jóvenes, y de a pocos fueron ocupando física y culturalmente el centro de Lima, creando una economía clandestina, que ahora ocupa a gran parte de la población económicamente activa, haciéndose ambulantes, "canillitas" (vendedores de periódicos) y creando, a su vez, sus propias diversiones y clubes de migrantes llamados "provinciales." Esas actividades han venido en aumento y han cambiado las proporciones raciales, religiosas, económicas, en definitiva, culturales de la capital. El proceso ha llegado a un punto en el que la "pérdida de prestigio" se ha tornado irreversible y los "limeños" —al menos los que pudieron— se trasladaron a Miraflores, ya convertidos en una minoría. Pero lo propio ocurrió con Miraflores al poco tiempo, cuando los *cholos* invadieron la Avenida Larco, frente a lo cual ahora se les ofrece, casi como refugio, *Camino Real*.

*Camino Real*, pese a su nombre no es un ícono de la colonia sino un ícono de Florida. Es una repetición que al no poder construir la modernidad la representa. Es un simulacro. Al no poder reestablecer el orden, ha producido un simulacro del mismo. Así como el Virreynato de Nueva Castilla poco o nada tuvo que ver con Castilla, ese centro comercial nada tiene que ver con los caminos reales (el nombre parece apropiado para desorientar a turistas). Pero resalta aún más la siguiente diferencia: mientras que el protocolo colonial respondió a una utopía, *Camino Real* es la reacción defensiva ante los resultados (estrágos, dirían sus propietarios) de un movimiento distópico que al erosionar el orden de la ciudad la ha transformado, acabando para siempre con una antigua utopía. Lima se fundó sobre la base de no reconocer la presencia del *otro*, que en el dis-

curso imperial español casi siempre estuvo asociado con la existencia o no de ciudades. *Camino Real*, ante la inescapable presencia del *otro*, la mayoritaria presencia del otro, ha optado por reconstruir y reconstituir su propio espacio.

La población nativa del Perú, sin proponérselo expresamente, ha recuperado un espacio que le pertenecía, pero con el cual no se solía identificar y cuya soberanía nunca antes reclamó. Por eso logró sorprender tanto al poder como a la autoridad.

El resultado de ese movimiento distópico, no del todo espontáneo, ha sido el de desordenar el espacio de la ciudad, imponiendo su propia cultura, su propia economía, finalmente su propio deseo, como lo sugería Julio Ortega<sup>22</sup>. No sabemos cuánto tardará en imponer su propia democracia. Al hacer esto ha creado un orden alternativo eficiente, que todavía no se logra aprehender sino muy parcialmente y con dificultad. El propósito de ese movimiento distópico ha sido el de desordenar y no el de destruir, por eso ha sabido funcionar con coherencia dentro de ese desorden. Es también un movimiento que aspira a la pequeña propiedad y a un mercado que opere, sobre todo, a ese nivel. No es, por tanto, un movimiento que aspire a convertirse en proletario o lumpemproletario. Por el contrario, sus integrantes aspiran a convertirse en prósperos comerciantes, de la misma manera que sus antepasados más inmediatos aspiraron a convertirse en pequeños propietarios de una tierra que, en muchos casos, nunca llegó a ser realmente suya. Para lograrlo hacen caso omiso del escribano pero no del juez, de los códigos pero no de la jurisprudencia, de la escritura pero no de la oralidad. Es también un movimiento religiosamente sincrético, basado en el parentesco y en las comunidades campesinas que ellos dejaron atrás y con las cuales todavía siguen en contacto. Pero es un movimiento que se ha transformado, produciendo nuevas formas culturales como la *chicha*, cuyos códigos funcionan, pero no han sido institucionalizados.

La dialéctica entre "invasores" e "invadidos" no ha alcanzado todavía la evidencia que alcanzó la del terrateniente y el campesino pobre. Podría decirse que eso se debe

a que las condiciones de producción y uso del mercado son ahora mucho más complejas y no necesariamente debido a la secrecidad que los rodea; en este sentido, la discusión habida y por haber en torno a la economía informal o al centro de Lima es un buen paso en esa dirección<sup>21</sup>. Sin embargo hay otros cambios igualmente importantes: es bien sabido que no solamente los llamados *cholos* van a comprar a ese centro comercial ambulatorio que es *Polvos Azules*, sino también los limeños de la víspera; por supuesto habrá quienes consideren esto ya sea un hecho aislado, una muestra más del empobrecimiento o una traición, tal vez una nueva alianza, por lo menos en el consumo, pero lo cierto es que tales tratos obligan, tanto a los clientes como a los vendedores, a replantear el contexto en el que se desarrollan sus relaciones sociales. Finalmente, no se necesita ser agorero o profeta, para señalar que nuevas formas culturales ya se están produciendo, de las cuales la chicha es tan sólo una ilustración, y que lo propio está ocurriendo con el arte y la literatura. Este ensayo ha pretendido ser tan sólo una introducción a esta nueva problemática, situada, indudablemente, más allá del indigenismo.

#### NOTAS

<sup>1</sup> Ernesto Laclau (1978) *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI.

<sup>2</sup> Cf. Humberto Eco (1976) *Tratado de semiótica general*. México: Nueva Imagen, p. 262: "...el discurso ideológico conmuta de código a código sin volver evidente dicho proceso."

<sup>3</sup> Lima: Amauta, 1928.

<sup>4</sup> Sin embargo, se registraba la propiedad que aún no siendo pública, al ser del ciudadano, del español en este caso, lo era también del Imperio.

<sup>5</sup> A pesar de su limitado número, el negro fue una amenaza más inmediata para los españoles, ya que contaba con "libertades" que eran im-

posibles para los indios, por el hecho de haber participado del lado de los españoles en la conquista del Perú.

<sup>6</sup> *La multitud, la ciudad y el campo* (1947) Lima: Huascarán.

<sup>7</sup> "La ciudad ordenada" en *Revista de la Universidad de México*, Vol. 39, N. 33, enero, 1984.

<sup>8</sup> Hernán Vidal ha realizado un estudio en el que se examina la relación entre la distribución de los espacios urbanos y la literatura, durante la Colonia. Asimismo, menciona en la p.141 algunas fuentes adicionales que podrían consultarse. Cf. "Literatura de la estabilización colonial" en *Socio-historia de la literatura colonial hispanoamericana: Tres lecturas orgánicas*. Minneapolis: Institute for the Study of Ideologies and Literatures, 1985.

<sup>9</sup> A propósito de la presencia del *otro*, consúltese a Uri Eisenzweig y su ensayo titulado "An Imaginary Territory: The Problematic of Space in Zionist Discourse", publicado en *Dialectical Anthropology*, Spring, 1981, pp. 261-285.

<sup>10</sup> Eduardo Figari Gold (1984) "El centro: el naufragio de Lima" en *El Buho* (Lima), N.2, junio, p.55.

<sup>11</sup> A mediados del siglo XIX el Perú tuvo un período no muy breve de prosperidad económica, gracias a la exportación de guano (bird guano) hacia Inglaterra. Ese período --según Heraclio Bonilla-- se prolongó, aproximadamente, de 1840 a 1879. Según el mismo autor, se exportaron cerca de 12 millones de toneladas que ocasionaron un ingreso de 750 millones de pesos, siendo el Estado su directo propietario. No obstante, la mayor parte de los ingresos se invirtieron de manera no productiva, excepción hecha de los ferrocarriles. Cf. Heraclio Bonilla (1979) "Guano y crisis en el Perú del XIX" en *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul, pp. 123-135.

<sup>12</sup> El criollismo peruano, a diferencia del argentino, tuvo una actitud ambigua hacia la independencia del Perú y, por ende, hacia España. Lo propio ocurrió luego de la independencia, en 1821, en la defensa de la soberanía estatal. Algo similar ocurrió en América Central.

<sup>13</sup> Particularmente su libro *Facundo, civilización y barbarie*.

<sup>14</sup> Julio Cotler lo define como semejante al indio por su origen social y el bajo prestigio de su ocupación, pero diferente al indio tanto por sus in-

gresos como por su ocupación independiente. A propósito de toda esta problemática véase su libro *Clase, estado y nación en el Perú*, editado en Lima por el Instituto de Estudios Peruanos, en 1978.

<sup>15</sup> Guerra en la que intervinieron Bolivia, Perú y Chile, a partir de 1879; este último país con el apoyo de Inglaterra.

<sup>16</sup> A partir de 1970 comenzaron a ser llamados, gracias a un dispositivo legal, Pueblos Jóvenes.

<sup>17</sup> Claudia Rosett (1984) "Underground Observer" en *Reason*, May, p.51.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> *Mall* es el nombre que se les da a los centros comerciales en Estados Unidos. Es interesante señalar que la palabra inglesa ya cuenta con una serie de atribuciones negativas que todavía no se dan en castellano cuando se habla de "centros comerciales."

<sup>20</sup> Como se dijo anteriormente, *Camino Real* ha sido construido no en un suburbio sino en medio de una zona residencial muy próxima al centro de Lima. En este sentido, tanto Camino Real como el Parque del Río comparten una misma evaluación: la construcción de suburbios en Lima, del tipo que hay en Estados Unidos, es imposible. Esto no es solamente debido a una diferencia semántica, que de hecho la hay, sino a la manera como se han venido demarcando los espacios: en el Perú no hay ni las autopistas ni los servicios que garantizan el funcionamiento de tales suburbios. Es más, debido a que en Lima las barriadas se han levantado en los alrededores de la ciudad, cercándola, todo acceso al centro de la ciudad sería irrealizable de no atravesarse alguna o algunas de esas barriadas. Esa es una de las razones por las cuales imaginar suburbios como los que hay en Estados Unidos para el Perú, es poco menos que fracasar de antemano. Esa no sería una utopía sino un sinsentido. En Lima los suburbios los crean únicamente los llamados "invasores" acostumbrados a tener calles de tierra y no autopistas y a inventar sus propios servicios en base a esa economía informal de la que ya se ha hablado.

<sup>21</sup> Cf. *Cultura peruana, experiencia y conciencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.

<sup>21</sup> Es curioso notar como, recientemente, cuando se debate sobre la posible reurbanización del centro de Lima, se menciona, como uno de los efectos positivos de la creación de barriadas, el hecho de que éstas han impe-

dido la tugurización del centro de la ciudad. A propósito de la problemática estrictamente urbana, desde una perspectiva antropológica, véase el trabajo de James M. Wallace, titulado "Urban Anthropology in Lima: an Overview" en *Latin American Research Review*, Vol.XIX,N.3,1984; pp.57-85.

# IDEOLOGIES & LITERATURE

Vol. 3, No. 2, Fall 1988

Galdós and Liberation Theology  
*Rodolfo Cardona*

Cuestiones de método: "Sistema" y "proceso" en la  
literatura de nuestra América  
*Beatriz González Stephan*

On Pessoa's Continued Centrality in Portuguese Culture  
*Ronald W. Sousa*

"Necias mujeres": Misogyny and Liberalism  
in Espronceda  
*John Beverley*

Las ideas estéticas de Feijoo  
*José A. Valero*

Enlightenment and Religious Oratory in  
18th-Century Spain  
*Gwendolyn Barnes*

Lezama Lima y el "Insularismo": Una problemática  
de los orígenes  
*Arnaldo Cruz-Malave*

The Committed Character of Guimarães Rosa's  
Aesthetic Revolution  
*Eduardo F. Coutinho*

Cultural and Sociolinguistic Conflicts of Angolan  
Narrative Discourse  
*Phyllis Reisman-Butler*

The Ideological Significance of News Photography:  
The Case of El Salvador  
*Robin K. Andersen*

La cámara americana de comercio en la lucha ideológica  
en México  
*Angela Delli Sante*

La deconstrucción de Lima  
*Guido A. Podestá*

